

विचारक
भारती-बजार
लीडर प्रेस,
इलाहाबाद

प्रथम संस्करण
स० २०११ वि०
मूल्य ७)

मुख्य—
बी० पी० ठाकुर
लीडर प्रेस इलाहाबाद

विषय-सूची

पाँचवाँ प्रकरण

बौद्ध दर्शन और अन्य भारतीय दर्शन

विषय-प्रवेश—अनुभूति और पाण्डित्य—ऐतिहासिक अध्ययन का मार्ग—
'बौद्ध ब्रह्मन्त'—बौद्ध और ब्रह्मन्त प्रतिलोम मार्ग से समान निष्कर्षों पर।

अ-बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान

वैदिक ज्ञान का उदय और उसकी महत्ता—वेद-ग्रन्थों पर विभिन्न भारतीय दार्शनिक नय—वैदिक दर्शन के तीन स्तर—ऋग्वेद—साङ्ख्य दर्शन—उपनिषद्-दर्शन—वैदिक दर्शन की विकास-परम्परा का संक्षिप्त निदर्शन—ऋग्वेदीय युग और समाज का साङ्ख्यकासीन यज्ञ-यापादि की परम्परा में से पुनर्गठन कर स्वाभाविक रूप से उपनिषदों की प्रवृत्तियों पर जाना—बुद्ध के द्वारा प्रकारान्तर से उन्हीं का प्रवर्तन करना और उन्हें भाव बढ़ाना—ऋग्वेदीय धर्म और वेदन्त-तत्त्व तथा मृत्यु, पुनर्जन्म और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों का ऐतिहासिक बुद्ध के विचारों से सम्बन्ध—ऋग्वेदीय वेदन्त बौद्ध दृष्टि में—ऋग्वेद के विकास की तीन अवस्थाओं में वेदबहुत्व एकेवचरूप और एकतमत्व का बुद्ध के विचार के साथ सम्बन्ध—संहिता और मन्त्रों के विषय में बुद्ध के कुछ उद्गार और उनके अर्थ—यज्ञों की ओर बुद्ध की दृष्टि—साङ्ख्ययुगीन यज्ञ-यापादिमय धर्म के प्रति सम्पूर्ण सम्बुद्ध की प्रतिक्रिया—इस विषय में औपनिषद् मन्त्रीविषयों से उनकी तुलना—वैदिक कर्मकाण्ड से वातना का निरोध नहीं होगा—बहु विमुक्ति का मार्ग नहीं है—बुद्ध वैदिक ज्ञान के संस्कारकर्ता—अपरोक्ष अनुभूति को वेद के ग्रन्थों की याचकता नहीं—उपनिषद् और बुद्ध-धर्म—कर्मकाण्ड के प्रति बुद्ध और उपनिषदों की दृष्टि की तुलना—यज्ञ की साम्प्रदायिक व्याख्याएँ—उपनिषदों के बहुपरमेश्वरविज्ञान और तत्त्वगत-अवहित अनन्तमहाद के स्वरूप और तत्त्व में वास्तविक सत्ता और विद्यता—उपनिषदों का एकतमवाद—

अनात्मवाद जो विमुक्ति के लिये है—मानात्म-सत्ता का प्रह्वान बौद्ध साधना में सम्मिलित—औपनिषद् मनोविज्ञान—मानसिक व्यापारों का आत्मा में कर्म—संज्ञावेद्यमित्तिरोध और औपनिषद् समाधि—औपनिषद् मोक्ष साधन—यजुर्ग और पुनर्जन्म सम्बन्धी सिद्धान्तों की एतद्विषयक बुद्ध के विचारों से तुलना—सम्यक् सम्बुद्ध औपनिषद् विचार-परम्परा से विरहित नहीं हुए, बल्कि बड़ी जगत् समग्र आचारतत्त्व और तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और उसके बिना उसका समझ जाना ही अशक्य है इस मत का उपपादन—बुद्ध-वर्ग बहुजन-बोधान्त है—बहुजन-बोधान्त के रूप में बुद्ध-आत्म को देखना ही वास्तव में औपनिषद् मन्तव्य के साथ मूल बुद्ध-वर्ग के सम्बन्ध का ठीक अनुमापन करना है ।

आ—बौद्ध दर्शन और गीता

गीता-दर्शन का समग्र और अविरोधी स्वभाव—गीता ज्ञान-मार्ग का ग्रन्थ है—गीता में ज्ञान और कर्म का समन्वय—साम्यम मार्ग गीता में प्रदर्शित—गीता का व्यक्ति-योग और बौद्ध साधना—गीता और महायान में आशान-प्रदान—वैदिक प्रज्ञान की ओर दोनों की प्रवृत्तियों की तुलना—बुद्ध और कृष्ण—समाकृत और कृष्ण दोनों ही उत्पन्न-कर्म विचारों पर—कर्म पुनर्जन्म मोक्ष और आचारतत्त्व सम्बन्धी दोनों के विचारों का सम्बन्ध—कर्म पर तुलनात्मक विचार—कर्म-स्वातंत्र्य और मन्त्रिवाद—बह्मनिर्वाण और निर्वाण—गीता और बुद्ध-दर्शन का आध्यात्मिक मूल्यांकन—मनुष्यता के विचार से बुद्ध-वाणी अधिक प्रभावशाली किन्तु तात्त्विक दृष्टि से गीता सम्भवतः अधिक परिपूर्ण दर्शन—परम सत्य की अविरोधनीयता और बुद्ध-नीति—स्वा बौद्ध दर्शन 'पणेश का अश्वित दंत' है । बौद्ध दर्शन का प्रभाव गीता-दर्शन की अपेक्षा अधिक व्यापक और विरवर्जनीय है ।

इ—बौद्ध दर्शन और आध्यात्मिक-मत

सुत-न्याय में महावास्तविक के रूप में आध्यात्मिक मत के सर्वस सिद्धान्त का वर्णन और बुद्ध की उसके प्रति प्रतिक्रिया—आध्यात्मिक-सम्मत जड़वाद का संक्षिप्त विवेचन और बुद्ध-मन्तव्य की उसके साथ किसी भी प्रकार समता विचारों की अनुपपत्तता—बुद्ध-मत और आध्यात्मिक-मत आपस विपरीत सिद्धान्त है ।

इ—बौद्ध और जन दर्शन

जैन धर्म समग्र-परम्परा का अन्तर्गत है—जैन धर्म की विशिष्टता—

बौद्ध और जैन दोनों धर्म हैं—विषय नाशपुत्र—जैन और बौद्ध दर्शन
आचार-तत्त्व के क्षेत्र में—तत्त्व-दर्शन के क्षेत्र में—उत्तरकाशीन बौद्ध और
जैन ग्याय-परम्पराएँ—अनेकान्तवाद सन्तुष्टवाद नहीं—क्या जैन धर्म बीच
रास्ते का पड़ाव है ? अनात्मवाद और भव विज्ञान की साधनारम्भ एकता ।

उ—बौद्ध दर्शन और ग्याय-वैशेषिक

उपोद्घात—ग्याय-वैशेषिक दर्शन (जबका दर्शनों) पर संक्षिप्त विचार
और दोनों का बौद्ध दर्शन से ऐतिहासिक और तार्किक सम्बन्ध—प्रमाण
मीमांसा—सामान्य और विशेष—इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की समस्या—अनुमान
प्रमाण के सम्बन्ध में—बौद्ध और ग्याय दर्शनों के इतिहास की कुछ समस्याएँ
—नाम्निकों पर पक्षत सिद्धान्तों का आरोप—ईश्वर कर्तृत्वाद् कारणवाद
अधिकवाद, आत्मवाद और नैरात्म्यवाद पर बौद्ध और नैयायिक बुद्धि से
विचार—ईश्वर की सिद्धि और अतिरिद्धि—बौद्ध विज्ञानवाद और वैशेषिक
परमाणुवाद—उपसंहार ।

ऊ—बौद्ध दर्शन और सांख्ययोग

उपोद्घात—सांख्य-योग दर्शन पर तार्किक बुद्धि से संक्षिप्त विचार—
सांख्य और बौद्ध दर्शन के ऐतिहासिक और तार्किक सम्बन्ध की समस्या—बुद्ध
के पूर्व बुद्ध अराठ सांख्याचार्य थे—बुद्ध-निरोध दोनों दर्शनों का सम्मत उद्देश्य—
सांख्य प्रमाणवाद—‘प्रतिबिम्बमाप्यवसाय’—सांख्य तत्त्व—बौद्ध ‘मयिदा’
सांख्य की धूल प्रवृत्ति नहीं—सांख्य मनोविज्ञान—‘इत्येव प्रवृत्तिरुक्त’ बुद्ध-मत
को मान्य नहीं—ईश्वरवाद की समस्या—अप्यय और मोक्ष—‘नास्मि न मे
नाहम्’ और बौद्ध अनात्मवाद—सांख्य साधना-मार्ग—बौद्ध दर्शन और योग
सूत्र—बौद्ध और योग दोनों ‘बहुष्णुह’ शास्त्र हैं—योग का साधना-मार्ग—
अभिनिवेश और ‘आत्मानिनिवेश’—योग बौद्ध और पातञ्जल—दोनों
की दार्शनिक परिस्थिति—योगसूत्र में विज्ञानवाद का खण्डन—उपसंहार ।

ए—बौद्ध दर्शन और पू्वमीमांसा

उपोद्घात—पू्वमीमांसा में दर्शनत्व और बौद्ध विचार के साथ उत्तका
सम्बन्ध—मीमांसा की ब्रह्मज्ञान का स्वतन्त्र महत्त्व स्वीकार नहीं—प्रामाण्यवाद
ईश्वरवाद और आचार-तत्त्व की लेकर बौद्ध और पूर्वमीमांसा दर्शनों का तुलना
त्मक अध्ययन—‘सामान्य’ और ‘विशेष’ पर बौद्ध और मीमांसा-मन—दोनों

का स्वतः प्रामाण्य भीमात्मा की माय्य है—कृमारिक द्वारा बीड़ों की निम्ना—
विज्ञानवाद का अण्डन—‘सिद्धर भीमात्मा’—भीमात्मा का ‘स्वयं’ उच्च
उद्देश्य नहीं—अपह्नार ।

ऐ-बीड़ वशन और बेबात

उपोद्घात—बेबात-वर्शन के पंचमुखी विकास पर एक विरुद्धम वृद्धि—
बहुतून—वर्शन और बीड़ वर्शन से उत्पत्ती तुलना—बीड़ वर्म को अनेक-निष्ठा
बेबात से अविष्ट व्यापक—बीड़ वर्शन और योपवासिष्ठ—योगवासिष्ठ
का रचना-कात—‘वैराग्य-प्रकरण’ का सन्देश—राम का विरागी कब कहा
से आया ?—अविद्यादी वृद्धि—सूय्य बहू और विज्ञान भावता—अस्तु मनो-
मय है—परमार्थ तत्त्व को अनिर्वचनीयता—बीड़ वर्शन और आचार्य बीड़वार—
आयम प्रकरण—वैतथ्य-प्रकरण—ईत निष्पात है—अईत-प्रकरण—अईय
परमार्थ है—‘अज्ञात-प्रति प्रकरण’—‘अज्ञातिवार’—‘अईय’ तत्त्व बुद्धों का
विषय रहा है—योपवार ‘मनानात’ पर के पुकारी—‘अल्पार्थ मोक्ष’ क्या है ?
नैतद् बुद्धेन भाषितम्—योपवार ने बुद्ध-मीन की व्याख्या की है—बेबात
निश्चय ही बुद्ध-मन्त्रम है यद्यपि बुद्ध ने इसे नहीं कहा—योपवासाचार्य पर
बीड़ प्रभाव—योपवार की भाषा पर बीड़ वर्मों की छाप—कुछ कारिकाओं
की बीड़ अवतरणों से तुलना—योपवार के कार्य का महत्वाक्य—बीड़ वर्शन
और शांकर वर्शन—मगवान् शंकर और उनके पूर्ववर्ती बीड़ आचार्य—शंकर का
वर्शन तावत-बहुपुत्र की आचार-भूमि पर प्रतिष्ठित है—अनुमति और तर्क—
मगवान् शंकर के द्वारा बहुतून-आयम में बीड़ वर्शन का प्रत्याख्यान—सर्वा-
स्तिवादी वर्शन का अण्डन—प्रतीत्य समुत्पाद की अनुबन्धता—प्रतीत्य समुत्पाद
से ‘संपाद’ की सिद्धि नहीं होती—सैबक के द्वारा कुछ प्रतियोग्य—स्विर
तत्ता मान बिना बुद्ध-मन्त्रम नहीं समझा जा सकता—सर्विकवार का
अण्डन—सर्वास्तिवादियों के अन्य सिद्धांतों का अण्डन—सर्वास्तिवादियों पर
‘निर्दुष्ट बिनाश’ का आरोप अनुचित—बीड़ों के आकाश’ सम्यग्बी विचार
का प्रत्याख्यान—आकाश अनुत्तम् है—‘अनारम्भेव’—सर्वास्तिवादि-वर्शन
का बीड़ मान शंकर को नहीं था—अतन् से तन् की उत्पत्ति ?—बीड़ विज्ञान
वार का अण्डन—सूय्यवार का अण्डन—शंकर का अनीचिग्य—क्या शंकर
प्रमाण बड़ है ?—क्या उनका निर्गुण निर्बिम्ब बहू ‘तन्’ का ही
बुद्धात्मा है ? कबका क्या स्वयं शरीर बहूतून बीड़निष्ठ अण्डनवार का

आवरण ओढ़े हुए विद्युत् विज्ञानवाद का ही नव सत्करण है ?—मायावाद—
 क्या मायावाद महात्म्य से भिया हुआ है ?—अगमिध्यात्व का स्वरूप—
 अध्यास—अवधार और परमार्थ अथवा संवृति और परमार्थ सत्य—असत्य के
 माध्यम से सत्य की प्राप्ति—कार्य-कारण-भाव का व्यपत्ताय—प्रभाव-विचार
 —सूक्ष्म निर्गुण और अनिर्बचनीय पर उपसंहार रूप से कुछ कथन—सूक्ष्म
 और ब्रह्म एक हैं—बौद्ध और ब्रह्मन्त दर्शनों के निष्कर्ष समान हैं—एक बौद्ध
 'आत्मकवाद'—उपसंहार—'बौद्ध-ब्रह्मन्त' एक दर्शन ।

ओ-बौद्ध दर्शन और मध्ययुगीन भक्ति-साधना

उपोद्घात—मध्ययुगीन भक्तिवाद का पूर्व भूमि—बौद्ध धर्म की प्रसंग
 पर मध्ययुगीन भक्ति-साधना का आरोहण हुआ—महायान से भक्ति की
 निम्नलिखित—मध्ययुग में बौद्ध धर्म का एसिया में सम्प्रसारण—कमीर और
 बौद्ध धर्म—धर्म-साधना पर बौद्ध प्रभाव—प्रतिपक्ष और प्रपत्ति—बुद्ध
 'प्रतिपक्ष' (मार्ग) पर और बैठे हैं जब कि भक्ति 'प्रपत्ति' (अन्तर्गत) से
 अधिक आस्थात्मक ग्रहण करती है—अन्तर्गत का बौद्ध रूप—महायान दर्शन
 और भक्ति-सत्य—संप्रदायिक दृष्टि से बौद्ध दर्शन और भक्ति-दर्शन का पारस्परिक
 सम्बन्ध—सूक्ष्म-साधना—भक्ति आस्थात्मक साधना-प्रवृत्ति है ।

ओ-बौद्ध दर्शन और तन्त्र सिद्धान्त

तन्त्र-दर्शन के स्वरूप और सिद्धान्तों पर एक विह्वल दृष्टि—बुद्ध-महायान
 धर्म और केवल मध्ययुग प्रतिपक्ष पर प्रतिष्ठित—उत्तरकालीन बौद्ध धर्म में
 तान्त्रिकता का समावेश—इसी कारण बौद्ध धर्म और दर्शन के भी परिष्कार
 की आवश्यकता और आर्य समाज धर्म की भी महासमुद्र में नाम और रूप
 छोड़कर उसका समावेश और लीन ।

अं-बौद्ध दर्शन और आधुनिक भारतीय विचार

उपोद्घात—एक लम्बी मूर्च्छा के बाद भारतीय विचार की नयी स्फूर्ति-
 भय आवृत्ति और अन्तर्महत्त्वानुस्मृति—आधुनिक युग सर्वत्र ही एक अनूत
 पूर्व परीक्षण-युग—स्वभावतः बौद्ध विचार के प्रति एक नई दिलचस्पी और
 धारण्यमय का आकर्षण—बुद्ध और गोपी—ब्रह्मवादी के निरिष्टत बुद्धपरिचर्याओं
 से दिहलत धार्मिक विचारों जसी किसी बौद्ध के लिये अपेक्ष्य प्राप्ति की

पाँचवाँ प्रकरण

बौद्ध दर्शन और अन्य भारतीय दर्शन

वैसे तो मूल बौद्ध-दर्शन का यदि प्राचीन उपनिषदों के उपदेश के साथ और विकसित बौद्ध दर्शन का जेष्ठान्त दर्शन की परम्परा के साथ ठीक सम्बन्ध बाँक दिया जाय तो यही सम्भवतः समग्र भारतीय दर्शन में बौद्ध विषय-प्रवेश दर्शन के स्थान का भी सम्यक् अनुपापन हो सकता है। जबकि उपनिषदें भारतीय सम्प्रदाय-साधना के सर्वोच्च तत्त्व को अपने नैसर्गिक और धर्मव्यवस्था रूप में प्रकट करती हैं, उत्तर-काशीन जेष्ठान्त का विकास उनके मन्त्रियों को पंडितबाह की शिक्षा में आगे बढ़ाता है। यही हास्य ठीक बौद्ध दर्शन की सी है। उसके बाद की भूमि में सम्यक् सम्बोधि को साक्षात्कार करने वाले धाम्यमुनि के द्वारा जिस विद्युद्धि-मार्ग का बहु-जन के हित और सुख लिए के उपदेश दिया गया वह अपने विद्युद्धतम रूप में उपनिषदों के ज्ञान के समान ही साम्प्रदायिक अनुमति बचवा मन्त्रार्जन पर अवलम्बित था। किन्तु उत्तरकाशीन बौद्ध भाषाओं के द्वारा प्रायः बुद्ध के मन्त्रियों को बौद्धिक रूप से प्रस्थापित करने के प्रयत्न में जिस बाद-परम्परा का प्रवर्तन किया गया वह वास्तव में प्रतिक्रम रूप से प्रायः उसी मार्ग से गई जिस पर उत्तरकाशीन जेष्ठान्त की परम्परा। बाद के जेष्ठान्तवाच्यों के प्रस्तावों में जिस प्रकार इस तथ्य की सम्यक् अनुमति यही दिखाई पड़ती कि औपनिषद मनीषियों के विप्लव किसी तादृश परम्परा के परिचय स्वल्प प्राप्त नहीं वे बल्कि गहरी आध्यात्मिकता पर प्रतिष्ठित थे। उसी प्रकार उत्तरकाशीन बौद्ध भाषाओं भी अपने प्रतिवाच्यों को परास्त करने की मुख्य चेष्टा में सम्भवतः यह दावा न रख सके कि बुद्ध के समय में भी बनेक महान् बाधों और तादृश वे जो स्वयं बुद्ध को भी तर्क में परास्त करने का दावा रखते थे ? बनेक अति परिचर्य करणवाले बाह्यन याज्ञिक थे ? जो बुद्ध को तुच्छ व्यक्तित्व

(१) देखिए अनुपम प्रकरण में 'प्राग्बौद्धकाशीन दर्शन की अवस्था और सम्यक् सम्बद्ध का आधिर्भाव' पर विचार।

(२) देखिए उपर्युक्त के समाप्त ही।

इच्छुक किन्तु अपने व्यक्ति और समष्टि सभी व्यक्तियों में तत्रतत्राभिनिविष्टी तुम्हा की बुरी तरह से भ्रिकार मानवता के लिये बुद्ध का संदेश ।

अ—सद्वैवण्यात्मक बृष्टिपात और एक सर्वनिष्ठ संप्राप्तक तत्व की ओर संकेत

अनेक तत्वज्ञान सम्बन्धी और प्रभाव-प्रयोग विषयक विभिन्नताओं के होते हुए भी जीवन की भूमि में सब वर्गों एक होते हैं—‘मम ह्येते सर्व एव भवन्ति’ ।

पृष्ठ ७१५ १०८६

छठा प्रकरण

उपसंहार और भारतीय ब्रह्म-साधना में बौद्ध वर्णन के स्थान और महत्व का अनुमापन

विज्ञानसोपान और अन्तिम निष्कर्ष—‘विश्वे एतो महत्त इव’—‘एकमेव वर्णनम्’ की साधना में किसी भी एक वर्णन-प्रवाही की अल्प या महान् महत्ता उचित नहीं—अतः ‘बुद्ध-साधना’ मान करने के लिये अत्यन्त उत्तम है’ धर्मसैन्यपति सारिपुत्र के इन सामान्य और अत्यन्त उदार शब्दों में ही समग्र बौद्ध वर्णन के महत्व का यही संकेत—पूर्व-प्रस्तावित ‘बहुजन वेदान्त’ के रूप में मूल बुद्ध-वर्णन और ‘बौद्ध वेदान्त’ के रूप में उत्तरकालीन विकसित बौद्ध वर्णन की देकना ही भारतीय वर्णन में बौद्ध वर्णन के स्थान और महत्व का सम्मिलित सर्वोत्तम अनुमापन है—तथापि की ‘पश्चिमा वाचा’ ही समग्र भारतीय वर्णन-साधना की ‘पश्चिमा वाचा है—‘वयमन्मा संस्कारा अप्यमावेन सम्पादेवन्ति’—कोशक की हैतना या ज्ञान-साधना ।

पृष्ठ १ ८७-११ ४

मान सम्मते थे किन्तु बाधियों का जो वाद छूटा याज्ञिकों ने जो अपने चम्मच और बूतपात्र नदियों में फेंक दिये^१। वह सब तबामत की तर्क-परम्परा से परास्त होने के कारण नहीं बल्कि उनके सम्प्रदाय की सच्चाई से पराभूत होकर ही। उसमें तर्क प्रधान कारण न था? इसकी सम्यक् अनुभूति उत्तरकाशीन बौद्ध दार्शनिक न कर सके। तथापि के सिद्धान्तों के अधिक बुद्धि-सम्मत होते हुए भी उनके पास सत्य का एक गहरा सम्बन्ध या एक अनुपम ज्ञान-सम्प्रदाय की एक अपरोक्ष अनुभूति थी एक महान् साधना-सम्प्रदाय की बह्यविशेषों की भी उनके मूल पर एक भाषा थी जिस के कारण सभी उनसे अभिमूढ हो जाते थे। तथापि का वह केवल बहिर्तीय व्यक्तित्व ही था जिसके कारण न केवल समस्त विचारशील भारत ही बल्कि विश्व का एक विषाद लक्ष्य ही उनके प्रति नमिष्ठ हुआ और रेश और मनुष्यों के अनुपम शास्त्रा के रूप में उनके प्रति अज्ञा अर्पित करने को विवश हुआ। शास्त्र समान बचना ठीक कहे तो यहमत्र धर्म में विश्वास करनेवाला भारतीय समाज तो उनके उपदेश को ठीक तरह से पचा न कर सकने पर भी एक उत्तर काशीन युग में उनके विषाद व्यक्तित्व और चारिष्यगुण एवं अपूर्व उपस्था के कारण ही उन्हें विष्णु का सत्तात बराबर मानने को भी बाध्य हुआ स्वयं उनके समय में ही शास्त्र उनसे बड़ा (बड़ा) की सकलकटा का मार्ग पूछने वाले कने और उन्नेल काश्यप सारिपुत्र और मीद्गस्मायन जैसे शास्त्र महाराज तो स्वयं उनके प्रतिष्ठ शिष्य ही हो गए। कहने का तात्पर्य यह कि बुद्ध का विचार जो अपने समय में वातावरण को इतना उद्बेष्ट कर सका उसका कारण इतना उनके द्वारा किसी नवीन व्यवस्थित दर्शन प्रकाश की उद्भावना करना नहीं था जितना कि विगतव्यापी ज्ञान-रुचियों को सदा प्रसारित करनेवाला उनका अमूल्यपूर्ण व्यक्तित्व जिसके विषय में ही धर्म सेनापति सारिपुत्र ने अपने परिनिर्वाण के समय अपनी माता से कहा था 'महा उपाधि के। मेरे शास्त्र के समान थीक समाधि प्रज्ञा विमुक्ति ज्ञान दर्शन में कोई नहीं है'^२। जो कोई उनके मार्ग पर चढ़ता था वह यही अपने बुद्ध के अक्षेप नाश को देखता था^३ शान्त और शान्त हो जाता

(१) देखिए इसी प्रकार में आये 'बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान' पर विचार।

(२) देखिए बुद्धचर्या, पृष्ठ ५१५

(३) जो हमस्मि अम्पविण्ये अम्पमत्तो विहेत्ससि ।

का । इसी में तत्वावत की सफलता का रहस्य था । अतः जिस प्रकार उपनिषदों का ज्ञान किसी एक-परम्परा के विकास का परिणाम नहीं किन्तु ऋषियों की विपुल नैसर्गिक अनुमृति का स्फुट प्रकाशन है उसी प्रकार उन महाधर्म का बाद भी है और जिस प्रकार औपनिषद ज्ञान के समन्वय-विधान का प्रथम एक उच्चतम प्रमाण-विज्ञान का आशय लेकर उत्तरकालीन भाषाओं भाष्यकारों और वृत्तिकारों के द्वारा किया गया वही ठीक हालत बुद्ध-मन्त्रव्य के विषय में भी कही जा सकती है । अतः इन दोनों धाराओं का उनके उत्पन्न से लेकर (जो यदि विस्कृष्ट समान नहीं तो समीपतम तो है ही) उनके विकास की परम्परा पर्यन्त देखना ही उनके पूरे तुलनात्मक स्वल्प को भी देखना होगा । विपुलतम रूप से शीघ्र तो बेधाल्य ही है किन्तु अन्य न्याय-वैशेषिकादि दर्शन भी शीघ्र परम्परा में ही जाते हैं । चूंकि इनके विकास का सामान्यतः पर्यवेक्षण बेधाल्य में ही होता है अतः साधारण दृष्टि से हम कह सकते हैं कि जब हम केवल बेधाल्य दर्शन को उसके समग्र रूप में बौद्धदर्शन के साथ देखते हैं तो कदाचित् यही तथोक्त समग्र 'वास्तविक' दर्शनों को बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में देखना होता है । किन्तु अत्यधिक सूक्ष्मता और अस्पष्टता एवं विषयों के अधिक सम्मिश्रण के मार्ग को हटा कर एवं विषय की अधिक वैज्ञानिक विश्लेषण के प्रकाश में दिखाने के लिए हम सभी भारतीय दर्शनों का सम्बन्ध अलग-अलग बौद्ध दर्शन के साथ देखने का प्रयत्न करेंगे और इस प्रकार न केवल सभी शीघ्र दर्शन-सम्प्रदायों का ही बल्कि जैनार्थ दर्शनों का भी सम्बन्ध हम बौद्ध दर्शन से अलग-अलग दिखाएँगे । इस प्रकार के निष्पन्न में हम पहले तो ऐतिहासिक ढंग का ही न सम्मन करेंगे अर्थात् वैदिक युग से लेकर आज तक की सभी दर्शन प्रणालियों का क्रमशः सम्बन्ध बौद्ध दर्शन से दिखाने का प्रयत्न करेंगे किन्तु प्रत्येक दर्शन के ऐतिहासिक विकास को हम यहाँ अपने अध्ययन

पहाय जाति संसारं बुद्धचरित्तमं करिस्सति ।

महापरिनिब्बान सुत्त (बीज २१३)

- (१) "कोई वृद्ध से बचन करते हैं कोई धरम और कोड़े से भी तत्वावत के द्वारा बिना वृद्ध, बिना धरम के ही मैं बचन किया गया हूँ । बड़ी बाढ़ में डूबते हुए, बुद्ध की धरम आया, ऐसी धरमापत्ति के प्रभाव को । अब ज्ञान सिद्ध गया ।" अनुमृतिमान की दृष्टि, देखिए अनुमृतिमानसुत्त (मज्झिम २१४१६)

का विषय न बनाएँगे क्योंकि इस पर कुछ विचार हम द्वितीय प्रकरण में ही कर चुके हैं। हाँ सांख्यदि दर्शनों के विषय में ऐतिहासिक तत्व को लेकर मद्यपि यहाँ भी कुछ कहना आवश्यक जान पड़ा है। जैसे इस प्रकरण में विष्णु सैद्धान्तिक पक्ष की ही प्रधानता रखी गई है। चूँकि इस सैद्धान्तिक पक्ष के भी अपेक्षित मूल्य अंकन में कभी-कभी जो बड़ा श्रम हो जाता है, जिससे कभी बड़े-बड़े विद्वान् भी मुनः नहीं हो पाते वह यह है कि जो एक सिद्धान्त प्रकारान्तर से दो दर्शन-सम्प्रदायों में उपलब्ध होता है उसके आधार पर घट अपनी यथानुसार एक को दूसरे का ज्ञानी बना दिया जाता है। योगशास्त्र के जीपद शास्त्र के 'चतुर्व्यूह' और बुद्ध के चतुरार्य सत्त्वों को लेकर बड़ी आसानी से एक या दूसरी बात कही जा सकती है, किन्तु तुलनात्मक अध्ययन के विद्यार्थी का मार्ग बड़ा कठिन है। निश्चय ही वह अध्ययन की बाट पर चक्का है जिस पर बिरने में डेर नहीं लगती। जहाँ ऐतिहासिक ज्ञान का विशेष प्रकाश नहीं है वहाँ तो यह पतन निपटना नीचे जा सका है इसका कोई अनुमान ही नहीं। भगवान् कुमारिक बीड़ों पर यह आरोप लगाते हैं, कि वे वैदिक वस्तुओं को लेकर उन्हें अपनी कट्टर अर्थ प्रकाश करते हैं^१ किन्तु उन मनीषी आचार्यों को स्वयं यह विदित नहीं था कि वे स्वयं अपने धार्मिक परिष्कारों के लिए वा अन्य अनेक विचारों के लिए अज्ञात रूप से बीड़ों के चिन्तने ज्ञानी थे। इन सब तथ्यों से ऐतिहासिक भवेयक को तो अपने प्रकाश के अनुसार सत्य ही निकालना ठहरे। फिर समाजोपनात्मक अध्ययन की एक छिन्नकने वाली कट्टान यह बीड़ है कि हमारी अनेक पाकित साम्यताएँ होती हैं किन्तु तथ्यों के प्रकाश में उन्हें जाँचना पड़ता है परन्तु हम जाँचने को उद्युत नहीं होते। समान को समान और असमान को असमान ठीक रूप से दिखा देना निष्पक्ष अध्ययन की अन्तिम कसौटी है। साधारण मस्तिष्क अपने मानसिक राज-द्वेष के ही प्रकाश में तथ्यों की व्याख्या करने में प्रवृत्त होता है। जो कुछ भी सत्य हो उसे स्वीकार करने में मुझे विप्रतिपत्ति नहीं होती इतना बीड़िक वैराग्य उसके लिए सदा सम्मन नहीं होता। 'यदीदं स्वयमर्थानां रोषते तत्र के वयम्^२ ऐसा चर्मकीर्ति के समान

(१) देखिए ज्ञाने 'योग-दर्शन' का विवेचन।

(२) देखिए तन्त्रशास्त्रिक में से इती त्रिचय का एक अत्यन्त उपयुक्त उद्धरण पौलकृष्ण हिन्दी अर्थ ऐतिहासिक संस्कृत विश्वेन्दर, पृष्ठ ४३-४४

(३) प्रभाव शास्त्रिक २।२ ९

कहनेवाले विचारक अधिक नहीं हुए हैं ? श्रुति की अपने मत से विरुद्ध व्याख्या करनेवालों के लिए भी 'तथापि वेदार्थदेहेत् स्यात् कामं भवतु न मे द्वेष' ? ऐसा कहने के लिए सिवाय संकर और किंश की बाची प्रयुक्त हो सकी है ? स्वतन्त्र और निष्पक्ष विचार अत्यन्त दुर्लभ वस्तु है। यहाँ प्रयत्न मान ही किया जा सकता है। प्रस्तुत ग्रन्थ में लेखक ने 'मीमिक्षा' बौद्ध दर्शन अपना मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' नाम देने का विनम्र प्रस्ताव उपस्थित किया है। यह न तो वेदान्त के प्रति लेखक के विपत्तन या उसे आत्यन्तिक महत्त्व देने के परिणाम-स्वरूप है, यद्यपि प्रत्येक भारतीय दर्शन का निष्पक्ष विचारणी ऐसा करने का कोम करेगा। और न बौद्ध दर्शन की औपनिषद दर्शन के प्रति सर्वांग में एकात्मता प्रतिपादित करने के प्रयत्न स्वरूप ही है। जब मैं मूल बुद्ध-दर्शन को 'बहुजन वेदान्त' या 'जन-वेदान्त' कहता हूँ तो वेदान्त शब्द से मेरा तात्पर्य होता है या तो केवल प्राचीनतम उपनिषदों से ही या ज्ञान के चरम अवतार से ही। उपनिषदों के श्रुतियों ने जिस ज्ञान का प्रवर्तन किया वह एक उन्मकोटि का आध्यात्मिक और तात्त्विक उपदेश या अथवा उपनिषदों की भाषा में ही कहें तो 'ब्रह्म आदेश वा'।^१ निरचय ही यह गुह्य आदेश सब के लिए नहीं हो सकता था जब कि प्रवर्तन ज्ञानश्रुति आदेश उप कीर्तक और बुद्धिप्रय जैसे साधक भी बिना कठिन साधना का मूल्य चुकाये उसके मन्दिर में प्रवेश नहीं पा सके थे। उपनिषदों के आध्यात्मिक यत्र सम्बन्धी विचार, उनके परम विद्या सम्बन्धी उद्गार, उनके द्वारा ज्ञानवाद का प्रचार, उनके 'अधोदसीयान महतो महीयान' सम्बन्धी उपदेश निरचय ही सामारण जनता के लिए नहीं हो सकते थे। भगवान् तथागत ने अपने अनुमथ के आधार पर जिस धर्म का जिस छील समाधि और प्रज्ञा का एवं सबसे अधिक व्यापक मैत्री भाव का सामारण जनता में प्रचार किया वह सब अपने व्यवहार-मध्य में तो उपनिषदों के समान था ही अपनी तात्त्विक प्रतिष्ठा के लिए भी उन्हीं पर आधित है ऐसा हम मान यह सनते हैं। सामारण जनों के लिए, 'बहुजनों' के लिए वेद का ज्ञान का पर्यवसान क्या हो सकता है इसी का निरूपण बुद्ध न किया है और इसीलिए सम्मथन ने उसकी तात्त्विक व्याख्या में नहीं गए

(१) बृहदारण्यक भाष्य ४।३।६

(२) ब्रिहदारण्यक भाष्य ४।३।६ । बृहदारण्यक वेदार्थ की घोषनीयता के लिये देखिये पृष्ठ ११७-११८

है। किन्तु साधारण जन के ज्ञान से तात्पर्य यहाँ भिन्न कोटि के ज्ञान से नहीं है। केवल उच्चतम विद्वत् वास्तविक ज्ञान के ही साधारण जनों में प्रसारित स्वप्न है। यह बूढ़-वर्जन को 'बहुजन-वेदान्त' कहे जाने का संक्षिप्त स्पष्टीकरण है। आत्मवाद और जगत्तमवाद की कठिनाई का वैसे चतुर्थ प्रकरण में ही समाधान किया जा चुका है और जामे इस प्रकरण में भी उसपर विचार किया जायगा। कुमारिक जैसे कट्टर मीमांसक ने भी बीछ वर्जन का 'उपनिषत्प्रवृत्त' स्वीकार किया है^१ और इस रूप में उसे प्रामाण्य भी माना है। वास्तव में वैदिक दर्शन के सामान्य स्रोत से ही समस्त भीत परम्परा के दर्शनों का और उसी प्रकार बीछ दर्शन का भी उद्गम माने बिना हम भारतीय दर्शन-परम्परा के ऐतिहासिक स्वप्न को कुछ समझ ही नहीं सकते। जब 'उपनिषत्प्रवृत्त' बीछ दर्शन का कुमारिक जैसे आचार्य के साक्ष्य पर सिद्ध है तो फिर हम यह कैसे स्वीकार न करें कि जिस प्रकार अन्य न्याय सांख्य मीमांसा आदि अनेक दर्शन अपने अपने विचारों को अपने अपने धर्मों की पुष्टि करने के लिए प्रसारित करते हैं उसी प्रकार बीछ दर्शन भी करता है। फिर चाहे वह वेद के प्रामाण्य को स्वीकार भले ही न करता हो। फिर वेद के प्रामाण्य को स्वीकार करके भी सांख्य मीमांसादि दर्शन कहीं-कहीं उसके मन्त्रम्य के कितने दूर और वेद के प्रामाण्य का तीव्रतम प्रत्याख्यान करके भी बीछ आचार्य कहीं-कहीं वेद के मन्त्रम्य के कितने समीप पहुँच गए हैं, यह भी तो भारतीय दर्शन में एक अत्यन्त समाख्यगीन और विचारणीय प्रश्न है। सभी 'मास्तिक' दर्शनों का पर्यवसान 'वेदान्त' में है और सर्वास में बही 'भीत' दर्शन भी है। श्रुति का तात्पर्य (यदि उसे प्रामाण्य रूप से ग्रहण समझ जाय तो) एक ही हो सकता है किन्तु उत्तरकालीन वेदान्त के आचार्यों ने पाँच प्रकार से उसकी व्याख्या की है और सब ने श्रुति का ही आशय और प्रामाण्य केकर। उनके पारस्परिक विवादों का इतिहास ही बताता है कि वे उपनिषदों के जगत्ता में कहिए कि वेद या ज्ञान के अन्तिम तात्पर्य के सम्बन्ध में मतभेद नहीं रखते हैं। जिस प्रकार सिद्ध विष्णु, रामा और कृष्ण की उपासना करने वाले भी अपने मत के अन्त में 'वेदान्त' की संज्ञा लगाते हैं (यथा माध्व-वेदान्त रामानुज वेदान्त वैष्णव वेदान्त आदि) उसी प्रकार उन सबको माना विधिष्ठ भीतम्य की कोटि में आकरोवाले अवश्य परिणामकार्य लेकर भी अपने अध्यास

बाद को 'मया ज्ञायमर्थः सर्वं बेदान्तानाम्' ऐसा कहकर 'बेदान्त' के रूप में उसकी स्थापना भी कर सकते थे जो उनसे बिच्छ 'बेदान्त' बादियों की दृष्टि में 'ब्रह्मसास्त्र' ही हो सकता था। फिर नैयायिक सांख्य और भीमासकों के प्रति विरोध तो सभी उत्तरकाशीन बेदान्तवादिनों का प्रायः समान ही है। अपने अपने दृष्टिकोणों को लेकर और सभी ने ब्रह्मसूत्रों के आधार पर उनका सम्यक् भी किया है। हमारा तात्पर्य यहाँ केवल यह दिखाने का है कि जिस प्रकार म्याम ब्रह्मादि की बहुत सी मान्यताओं का खण्डन करके भी एवं आपस में अनेक विभिन्नताएँ रखते हुए भी औपनिषद् मन्त्रव्य के विषय में सभी उक्तछते हुए भी अपनी प्रमाण-परम्पराओं में भी समान रूप ग्रहण न करते हुए भी (केवल श्रुति प्रामाण्य को छोड़कर और वह भी प्रकाशतर से अपने अपने ढंगों के अनुसार) सभी संकट, रामानुज ब्रह्मम आदि के सम्प्रदाय 'बेदान्त' की संज्ञा ग्रहण करते हैं तो अन्तिम ज्ञान की ही खोज में लगे हुए धर्मकीर्ति तामादुन अर्धम बसुबाबु आदि आचार्यों के मतों को उनके विरोधियों के मतों के समान ही 'बेदान्त' की संज्ञा क्यों न दी जाय ? वे तो स्वयं 'ब्रह्मवादी' होने का दावा तक करते हैं। एकर के पूज्याभिपूज्य मुद्द तक तो उनकी परम्परा में है। फिर जिस प्रकार संकटादि मनीषी औपनिषद् मार्ग के साध्य का दावा लेकर ज्ञान की अन्तिम मये पना में प्रवृत्त होते हैं उसी प्रकार बीड आचार्य बुद्ध के द्वारा दिखाए गए मार्ग का अनुसरण करके ही ज्ञान के मन्त्र की बाह पाने का प्रयत्न करते हैं अतः उन्हें केवल भारतीय धर्म की सर्वोत्तम विचार-परम्परा अर्थात् 'बेदान्त' दर्शन के साथ उनका सम्बन्ध दिखाने के लिए और ब्रह्म ब्रह्म उनके महीन विचारों के प्रति वृत्तता का प्रकाशन करने के लिए ही अन्य किसी प्रयोजन से नहीं यदि हम 'बीड बेदान्त' (अर्थात् बीड दृष्टि से ज्ञान का चरम निरूपण) के प्रस्थापन करने वाले वह तो असाधित यह उन्हें भी नहीं अस्तरण और नाथ ही संकटादि मनीषियों की महिमा भी कुछ नहीं घटनी। निश्चय ही बीड आचार्यों की परम्परा ज्ञान की गवेषणा में साहसपूर्वक उसके पर्यवसान पर्यन्त तक गई है और निर्धन्य पूर्वक अभियान करत हुए उसका तथ्यावित 'अभावावसान' प्रतिषेध भी क्या वास्तव में 'अभावावसान' ही हुआ है अथवा 'ब्रह्मावसान' प्रतिषेध करनेवाले मनीषी बेदान्तवाच्य भी उसी के पास पहुँच है और इन प्रकार विपरीत मार्गों पर चलते हुए भी दोनों ने प्रकारान्तर से 'मेति होवाच यात्रवस्वय' अथवा 'स एव मेति मत्वात्मा' की औपनिषद् भूमि पर ही पैर जमाया है यह हम आग देखेंगे। पर तब न शक्य पर विचार करते हुए न दोनों बिच

प्रकार समान मार्ग के योगी बने हैं इसका भी विवेचन हम करेंगे। विश्व अद्वैत वेदान्त का निर्गुण-निष्कार कहा गया है। यही भूमि बीडों के निश्चित मानता की है। दृष्टि-भेद को छोड़ दें तो दोनों एक समान हैं 'वेदान्त' हैं। उपर्युक्त कारणों से ही हम कुछ कुछ दर्शन को 'बहुजन-वेदान्त' और उत्तरकाशीन बीड दर्शन को 'बीड वेदान्त' के नामों से अभिहित करने में प्रवृत्त हुए हैं। किन्तु यही तो प्रारम्भ है ही इन तथ्यों के उपयोग में हमें भारतीय दर्शन परम्पराओं का अध्ययन करना नहीं होता। अभी हम स्वतन्त्र और निष्पक्ष रूप से प्रत्येक भारतीय दर्शन का बीड दर्शन से विचार करेंगे और तभी हम कुछ कह सकेंगे। वास्तव में तो 'यथैव स्वयमर्थानां रोचते तथ के वदम्' ऐसी बुद्धि हमें सदा रखनी है क्योंकि वेद और ज्ञान अनन्त है।

इस दृष्टि से विचार करने पर न तो यहाँ बीड दर्शन को ही अद्वैत दर्शनों के दृष्टिकोण से अध्ययन करने का प्रयत्न किया गया है और न बीड दर्शन के अतिरिक्त दर्शनों को ही बीड दर्शन की भावना में व्याख्या करने का प्रयत्न किया गया है। इस प्रकार न तो एक तरफ बीड दर्शन में कुछ भी नहीं न विज्ञान का प्रयत्न कर कुछ और बीड दर्शन की भारतीय दर्शन के प्रति अत्यन्त शीघ्रता से पानी छेर दिया गया है और न दूसरी तरफ कुछ और बीड दर्शन के ही बीड बाकर भारतीय दर्शन में जम्ह सब को उसके क्षेत्र के रूप में वर्णित किया गया है। जो बीड है उसको उसी रूप में दिखाकर केवल ने केवल दर्शन को समझता की ओर इंगित मान किया है। कहीं-कहीं केवल ने एक अद्वैत सीमा में निम्नतापूर्वक अपने मत का निवर्तन भी आवश्यक समझा है जो बहुत भी हो सकता है और सही भी किन्तु जिसके ऐसा होने पर उसके अध्ययन की महत्ता बढ़ती नहीं। प्रत्येक दर्शन और उ के आचार्यों की परम्परा को न न दर्शन और उ। आचार्यों की परम्परा के साथ ही रखकर अध्ययन किया गया है जो ऐतिहासिक और तात्त्विक दोनों ही दृष्टियों से समीचीन है। इस प्रकार बीड दर्शन की जम्ह दर्शनों के साथ तुलना करने पर बीड कि उदाहरण वत बीड दर्शन की स्वायत्त दर्शन से तुलना करने पर, कुछ और उनके मन्त्रों को अक्षपाद और उनके मन्त्रों के साथ ही तुलना का विषय बनाया गया है और इसी प्रकार दोनों दर्शनों के उत्तरकाशीन आचार्यों का पारस्परिक अध्ययन किया गया है। इसी प्रकार शास्त्रमूर्ति के व्यक्तित्व और विचार की तुलना अतिरिक्त यही दोनों से ही की गई है जिनके प्रमाण सभी 'नास्तिक' और 'आस्तिक' ग्रन्थों में मिले हैं और उत्तरकाशीन बीड आचार्यों की ही उत्तरकाशीन वेदान्त के

जाचार्यों के सम्पर्क में लाया गया है। फिर एक बड़ी कठिनाता जो अनुभूत की गई है वह यह है कि भारतीय दर्शनों में से प्रायः सभी का एक विशेष ऐतिहासिक विकास है और जैसे-जैसे परम्परा में सांख्य-मीमांसादि दर्शनोंकी उसी प्रकार बौद्ध दर्शन में धूम्यवाद जाकि चिन्तन प्रणालियों की उनके बहुकालम्प्यापी ऐतिहासिक विकास में एक निश्चित स्वरूपता दृष्टिगोचर होती है जो सभी सामान्य व्यवस्थित अध्ययन की असफलता पर स्थित हो करती है। सांख्य के निरीक्षरवाद और माध्यमिकों के सूत्रवाद-दर्शन की अभावस्थानक व्याख्या पर कोई सामान्य निर्णय नहीं दिया जा सकता कारण कि अन्य-अन्य में उनके स्वरूप में परिवर्तन है जो किसी एक सामान्य नियम में बांधा नहीं जा सकता। इस ऐतिहासिक विकास के तथ्य को ऐसे स्थानों में बिना देना ही अधिक श्रेयस्कर समझा गया है बजाय उनके किसी एक ही स्वरूप को लेकर निरवधारणक निर्णय करने के। वहीं बौद्ध दर्शन का किसी अन्य दर्शन के साथ कोई ऐतिहासिक सम्बन्ध नहीं है वहीं केवल सैद्धान्तिक पक्ष का ही निरूपण कर संक्षिप्त समीक्षा उपस्थित की गई है। मध्ययुगीन व्यक्ति-परम्परा के विषय में ऐसा ही किया गया है क्योंकि जब इन भक्त कविओं ने भगवान् के गुण गा-गाकर साधारण लोक में उत्सववादी जीवन दर्शन की स्थापना की तो वे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से बौद्ध विचारकों के संघर्ष या सम्पर्क में नहीं आए किन्तु फिर भी उनके (विशेषतः मूर्तों के) विचार का बौद्ध विचार से तुलनात्मक अध्ययन तो अवश्य सम्भव हो सकता है अतः विपुल सैद्धान्तिक पक्ष के रूप में ही इस विषय पर विचार किया गया है अद्यपि महाभारत धर्म के अन्तिम विचार रूप सहजमान की संज्ञा सन्त मत पर नया प्रभाव डोढ़ गई, इसका कुछ ऐतिहासिक निर्णय करना भी आवश्यक समझा गया है। कहाँ तक सभी बातों का स्पष्टीकरण किया जाय तुलनात्मक ऐतिहासिक अध्ययन में मिलने के अनेक स्वक हैं। न जाने कितनी बार इनमें विरोध होना ठीक नहीं कहा जा सकता। पूर्व ऋषियों और मार्ग-निर्माताओं को प्रथम करने के अतिरिक्त और चारा ही क्या है? तो फिर सभी दर्शनों के उद्भावकों वास्तव्यों और उनके मार्ग को प्रकट करने वाले मनीषियों के प्रति यह विनम्र प्रणाम है। वे सभी इस अज्ञात सत्य गन्धर्वक के प्रति अपने स्वरूप को प्रकट करें। हे शंकर! हे श्रीनिवास मनीषियों! हे निर्गुण्य! हे अविनाशनामसिन्धु में निरन्तर बह गहन करनेवाले द्यौतहृत्त भक्त—बहि-वार्गनिकों! सभी हुपा करो बिद्या भीष्मी इस जन पर कि यह आपके भक्त्यों को जानकर तदनुसार आचरण कर रहे। हे सम्यक सम्बुद्ध! हे अनुभूत वास्तव्य! हे पुण्य-वन्द्य-शारपी! हे धर्मवेप!

हे समस्त जगत् ! आपसे तो कुछ कहना ही क्या क्योंकि आप सभी उपाधियों में विमुक्त हैं। किन्तु फिर भी अपनी भावना की विमूर्छि के लिए कहना है—हे निर्वाच-मात्र मूर्ति ! जिस उपामय-अवेधित-वर्म को आप आर्च-वर्म और आर्च विनय कहकर पुकारा करते थे उसी के विस्तृत स्वरूप के साथ हे देवाधिपते ! मैं आपके मन्त्रम को मिलाकर देखना चाहता हूँ। मुझे प्रकाश मिले।

अ—बौद्ध दर्शन और वैदिक प्रज्ञान

मानव-सम्प्रदाय के उदकाक में प्रागैतिहासिक और ऐतिहासिक युगों की बीचकी सन्धिरेखा में वैदिक ज्ञान का प्रकाश सत्य इष्टा ऋषियों के प्रकृति-विमूर्छ मानस में पड़ा^१। जिस मूलान असीरिमा वैदिक ज्ञान का उदय और बेबीजान की प्राचीनतम सम्प्रदायों के आदि और इसकी मूर्च्छा मान थे अताम्बियों पूर्व सप्त सिम्ब के प्रवेश में सिम्ब और पंचा के पुनीत जम्बक में ब्रह्मावर्त की देवनिर्मिता पुष्पस्वामी में^२ जिस आर्च संस्कृति का जन्म और पोषण हुआ उसी की अज्ञय वेन विश्व-मानव को बेद विद्या के रूप में मिली। बेद भारत के प्राचीनतम ज्ञान के माण्डार, उसके सांस्कृतिक दार्शनिक और सामाजिक आदर्शों के मूर्तिमान् प्रतीक और उसके समग्र राष्ट्रीय जीवन के अन्वधि स्वरूप हैं। उसके औरबसाही असीर के थे सर्व प्रथम साखी उसकी समस्त सद्विद्याओं के बीज रूप और प्रतिष्ठास्वान और उसकी समस्त आत्मिक और दार्शनिक विकास-परम्परा के वे सदा अत्यन्त अज्ञा और साथ ही समस्या के भी विषय रहे हैं। हिन्दु-ब्रह्म के लिए वे परम पुरुष स्वयम्भू थे उद्भूत^३ और उन्ही के साम्रात् निश्वास स्वरूप हैं^४।

(१) तद्भवदेनास्तपस्यमानान् ब्रह्मस्वयम्भुव्यालर्षत् तद्भीजामुदित्वमिति विज्ञा-यते। निबन्ध (तपस्यमान ऋषियों के ब्रह्मों में स्वयम्भू बेद प्रकट हुए, यही ऋषियों का अद्वित्व है) मिलानवे तर्बेन बेदाकृषत्तपसा प्रतिपेदिरे। मनु ११।५४३ ऋषि मन्त्रों के प्रच्छ मान हैं रचयिता मन् देविने जीवीतकि बाह्मण १।३ ऐतरेय बाह्मण १।७

(२) सरस्वती ब्रह्महोर्बेवनजीर्बनतरम्। तं देवनिर्मितं देवं ब्रह्मावर्तं प्रचक्षते ॥ मनु २।१७

(३) तस्मात्प्रवृत्तार्थवृत्त ऋच सायानि जतिरे। जम्वाधि जतिरे तस्मात्प्रवृ-त्तस्माद्वक्तव्यतः।। जम्बोद—पुरुष सूक्त (१।१९।१९)।

(४) अस्य महती भूतस्य निःस्वसितगीतकृन्वेदी ब्रह्मरूप्यक २।४।१

पितृ देव और मनुष्यों के से सनातन बन्धु है। अपौरुषेय और अप्रमेय है^१। चार वर्ण तीन ओर चार आश्रम भूत वर्तमान और अभिव्यक्त, इन सब की सिद्धि वेद से ही हुई^२। वर्म की जिन्हें विज्ञासा करनी है, उनके लिए वेद ही अन्तिम प्रमाण है^३। सभी स्मृतियाँ अपने प्रामाण्य के लिए वेद की ही आजी हैं और पुरुषों की भी प्रामाणिकता का यही मापदण्ड है कि वे वेद के ही बर्णों का भली भाँति समुपबृंहण करें^४। उसके ही निपुण मन्त्रियों को लौकिक भाषा में समझावे। वेद की महिमा के विषय में अधिक क्या कहा जाय अगत् की उत्पत्ति स्थिति और रूप के कारण स्वयं ब्रह्म की स्थिति भी तो बौद्धिक रूप में वेद रूप 'सास्त्र मोनित्व' पर ही बल में अवलम्बित है^५। भारतीय जीवन के विभिन्न संस्कारों में वेद की ओ महिमा प्रतिष्ठित है उसके विषय में यहाँ कुछ कहने की आवश्यकता नहीं। हमें यही जानना है कि दार्शनिक क्षेत्र में वेदों का महत्त्व कम नहीं है। भारतीय दर्शन की ये प्रथम और अतुल्य सम्पत्ति है। उपनिषदें वेद के बहिर्भूत नहीं हैं बल्कि श्रुति (उपनिषद्) और वेद पर्याप्तवाची शब्द हैं^६ और वैदिक ज्ञान का परम विकास उपनिषदों के रूप में ही हुआ है। यद्यपि आत्मविद्या के सामने उपनिषदें मन्त्रों और ब्राह्मणों के संग्रह रूप वेद की और उसके उपलब्ध ज्ञान को अधिक महत्त्व नहीं देती और यज्ञ-मय धर्म की अपेक्षा आन्तरिक यज्ञ या यज्ञ की आध्यात्मिक व्याख्या ही उन्हें अधिक प्रिय है किन्तु फिर भी विरोह की हल्की भावना के साथ-साथ उनके प्रति उनकी श्रद्धा और समन्वयारमक बुद्धि

- (१) पितृदेव मनुष्याणां वेदवचनं सनातनम् । अघर्ष्य चाघर्ष्यं च वेदसास्त्र मिति स्थितिः । मनु १२।९४
- (२) चातुर्वर्ण्यं त्रयो लोकादवधारयचाध्यायः पृथक् । भूतं भर्ष्यं त्रिविध्यं च तत्र वेदात् प्रसिद्ध्यति । मनु १२।९७
- (३) वर्म त्रिजातमलानां प्रमार्ज परमं अतिः । मनु २।१३ वेदोऽपि लो धर्ममूलम् । वहीं २।६
- (४) मिलाइये इतिहास पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयत् । महाभारत मिलाइये वेदः प्रतिष्ठिता देवि पुराणे नाम संधयः । विभेदस्यभ्युताप्रेषो नार्थ प्रहरिष्यति ॥ नारद-पुराण ।
- (५) सास्त्रमोमित्वात् । ब्रह्मसूत्र १।१।३ मिलाइए अतएव च निर्यात्तम् । वहीं १।३।२९
- (६) श्रुतिस्तु वेदो जितेयो । मनु २।१

भी सर्व विहित है^१। फिर बद्धदर्शन की परम्परा में तो सभी दर्शन-सम्प्रदाय श्रुति प्रामाण्य को स्वीकार करते ही हैं और अपने-अपने ढंगों से सभी वेदों के पुनारी हैं जबवा ठीक ठी यों कहना चाहिए कि उनकी वेदाधिकार्यक भक्ति ही फिर कहीं कहीं चाहे वह केवल सम्प्रदायों में ही क्यों न हो उन्हें 'आस्तिक' दर्शनों में परि गणित कराने के लिए उत्तरदायी है। इस प्रकार ग्याय दर्शन 'सम्प्र' को प्रमाण मानता हुआ वेदों को ईश्वरोपेत मानता है एवं उनके प्रामाण्य को स्वीकार करता है। वैशेषिक दर्शन भी पीछे न रहकर वेद को ईश्वर (तत्) का मानकर ही उसके प्रामाण्य को स्वीकार करता है^२। सांख्य को निरीश्वरवादी सिद्ध करने के लिए हम 'ईश्वरसिद्धे' बाध जो कोई प्रमाण हूँ निकालें और चाहे मके ही यह जान लें कि बुद्ध-बय की वास्तविकी निवृत्ति के लिए सांख्य की 'दृष्ट' के समान ही 'आनुभविक' विज्ञान में भी कोई आत्मा नहीं क्योंकि वह उसके लिए 'अविमृष्टि' जब और 'अविमृष्ट' से वृत्त है किन्तु यह सब होते हुए भी हम इस तथ्य से इनकार नहीं कर सकते कि सांख्यार्थ वेदों के निरालम्ब और स्वतः प्रमाण को मानते हैं और वहाँ प्रत्यक्ष और अनुमानकी उनके अनुसार वृत्ति नहीं बकरी वहाँ आप्तश्रुति कम आप्तवचन ही उन्हें प्रमाण के रूप में मान्य है। प्रत्यक्ष और अनुमान के सहित ही आत्म को भी प्रमाण मानना योगदर्शन की एक सामान्य बात है^३। पूर्वमीमांसा का तो आधार ही विकल्पात्मक वेद है और उसे निरालम्ब और प्रमाण कम मानने में मीमांसकों को सामान्य कम से कोई आपत्ति नहीं^४। फिर नीताकार ने भी तो वेद-वाद में आसन्न जनों की 'पुष्पिता बाणी' की कुछ निम्न भी कर, वैदिक प्रमाण को कुछ त्रैयुष्य का भी विषय बता अपरोक्षानुमति सम्मत् महात्माओं के लिए उसकी आधिक्य कम महत्ता को भी स्वीकार कर, अन्त में सब वेदों के द्वारा वेद स्वयं सर्वशक्तिमान् प्रभु ही को तो बताया है^५। यथान् ब्रह्मसूत्रकार के लिए तर्क यद्यपि एक आवश्यक वस्तु है किन्तु उसकी अप्रतिष्ठा होने के कारण वेद भी प्रमाण के रूप में उन्हें ग्राह्य है। यथान् धर्मर भी विनकी अपूर्व तर्क-प्रणाली की भारतीय दर्शन में समता मिलना दुर्लभ है, और जो स्वयं सदसद्वि

(१) देखिए आगे उपनिषदों के दर्शन का वर्णन।

(२) देखिए आगे ग्याय-वैशेषिक दर्शन का विवेचन।

(३) देखिए आगे सांख्य-योग दर्शन का विवेचन।

(४) देखिए आगे 'बीछ दर्शन और पूर्वमीमांसा' पर विवेचन।

(५) सर्वत्र वेदोद्देश्य वेदो—वीता। देखिए आगे वीता-दर्शन का विवेचन।

बेद में वृद्धि को छोड़कर अन्य कोई साधन बूझ नहीं सकते। मृति को सहस्र माता पिताओं से भी अधिक कल्याण करनेवाली मानते हुए अग्न्याय-चिन्तन में उसके अनन्य उपासक हैं। अग्न्याय विरहित कृतर्क और कृताकर्मों की भरपूर निन्दा कर मृत्युनुशील तर्क के से प्रतिष्ठापक हैं^१। महा अग्नीषी आचार्य ऋषिपाद की भी बिचकृत यही स्थिति है^२। इसी प्रकार भगवान् रामानुज मध्य निम्नार्क और बस्तम भी अपनी-अपनी वृष्टियों से बेबी के उपासक हैं और उन्हें प्रमाणस्वरूप मानते हैं। तन्मों के विषय में भगवान् संकर की यकी ही यह बारबा रही हो कि वे 'अवैदिक' हैं। किन्तु आचार्य रामानुज यामुन और बेदान्तवैदिक आदि तन्मों ऐसा मानने को तैयार नहीं हैं। फिर मय्यकाकीन यस्तों की भी वेद भक्ति देखने योग्य ही है। ब्रह्मचारी छानेवर और समर्थ रामदास ने तो स्वान-स्वान पर वेद की स्तुति की ही है। बोस्वामी तुलसीदास भी ने भी 'रामचरितमानस' के प्रारम्भ में ही 'बम्भु' चारों वेद विनिहि न उपनेहु बेद बरनत रबुवर विमल जसु' कहकर वेद के प्रति अपनी भक्ति दिखाई है और अग्न्याय भी 'मृति सम्मत हरि जगति पय 'नामा पुराज निपजानम सम्मत यत्' आदि वाक्यों के द्वारा राम भक्ति के प्रतिपादन में मृति को आबार रक्षक ग्रहण किया है। तुलसीदास को वेद की अतुलित महिमा का पूरा पता था। वे जानते थे कि इसी की निन्दा के कारण 'विहित बुद्ध-अवतार' निमित्त हो चुका है^३। इसलिये राम-जगि की स्थापना के लिये उनकी वेद-स्तुति की तरारता को हम बड़ी प्रकार समझ सकते हैं। इसी प्रकार राम की स्तुति करते हुए समर्थ रामदास के से शब्द भी स्मरणीय हैं 'जयाची तिला बसिती बेदवानी'। गुपेची कहा वेद बासाभिमानी' आदि^४। स्वतंत्र ग्रन्थ ब्रह्मज्ञानी कबीर साहब भी तो जिनकी प्रतिपादिता के विषय में

(१) देलिप आगे छानकर बघन और बीड़ बघन के पारस्परिक सम्बन्ध का विवेचन।

(२) विदितं मुक्तिपुलकं च यस्तबुजवति नेतरत् । भाष्यरूप कारिका १।२३

(३) तुलसी महिमा वेद की अतुलित किये विचार।

बेहि निम्नत निमित्त भयो विहित बुद्ध अवतार ॥ बोहापली ।

तुलसीदास का यह लाइन अत्यन्त मार्थिक है और दूसरी परिच्छद में बीड़यर्ष नातिकरन के सम्बन्ध में जिन निष्कर्षों पर हम पहुँचे हैं उनका बल म है।

(४) 'जनाचे इमोद'।

बहुत कुछ कहा जा सकता है और जिन्होंने स्वयं लोक और कूट की मर्यादा के साथ-साथ बेद की मर्यादा को भी 'बेके की फाँसी' कहा है^१ अपने को बेद विरोधी समझे जाने के लिए अपने मुख के पुस्कों को फटकाए हुए सिंहास करते हैं 'बेद पुरान कहा किन भूछ भूछ बोझ न बिचारी। बहुना कि उबार महात्मा बामयी की जिन्होंने एक मुस्लिम बंध में बन्म ग्रहण किया ये उबार बाबिया भी उस प्रभाव की परिचायक हैं जिसे बेद ने मुस्लिम साधकों पर भी डाला है 'बेद पन्थ खे नाहि चर्चाहि ते भूलाहि बन मौल' 'भूछ बोझ फिर रहे न रांचा। पश्चित होइ बेदमत सांचा। 'बेद बचन मुख सांच जो कहा। सो भुग-भुग बहिषिर होइ रहा। करोड़ों हिन्दू बाबियायें भी इस अवस्था को नहीं पहुँच सकती। वैदिक प्रज्ञान की छायाई की कौसी स्पष्ट पचाही है। उसके छादित सब का कैसा मार्मिक साक्ष्य है—'सो भुग-भुग बहिषिर होइ रहा। फिर मध्य-मुख को छोड़ कर आधुनिक युग में जाने पर अज्ञि ब्रह्मानन्द के व्यक्तित्व में तो निश्चय ही एक बार ऐसा कहा कि वैदिक युग का ही प्रत्या वर्तन हुआ है और अतः उत्तरीय के उत्तर भाग से लेकर आज तक वैदिक अध्ययन की ओर जो ध्यान पूर्व और पश्चिम के विद्वानों का गया है वह चाहे बेदों के मार्मिक महत्त्व के कारण उत्तना न हो परन्तु मानव संस्कृति के विकास में उनका विशेषतः अन्वेष का एक निश्चित स्थान होन के कारण उनकी महिमा की स्वीकृति तो उसमें है ही। अतः भारतीय समाज साहित्य बने और दर्शन पर बेदों की एक अमिट छाप तो पड़ी ही है बिना संस्कृति के अध्ययन में भी उसका एक महत्त्वपूर्ण स्थान है, इसमें संदिग्ध नहीं। किन्तु जबकि यह सब सत्य है, यह तथ्य भी कुछ कम सत्य और सार्थक नहीं है कि भारतीय दर्शन की स्वतंत्र विचार-परम्परा को अवरुद्ध कुछ बन्का लबता यदि बेदों के प्रामाण्य की सीमा से बाहर अर्थात् उनसे सर्वथा निरपेक्ष रहकर केवल अनुत्तर स्थानुमूर्ति के आधार पर ही महीन विचार भी नहीं किया जाता छान्दोग्य उपनिषद् की भावना में अभी बिद्या से ऊपर किसी ज्ञान की स्थापना नहीं की गई होती। किसी भी पंच-प्रमाण का स्वतंत्र साध्य स्वीकार न करके बलवृद्धि का अधिक ही ह्रास में सब कुछ लता नहीं दे दी गई होती, वेदत विद्युत् अनुभव के ही क्षेत्र में विद्युत् आचारणत्व की स्थापना नहीं की गई होती। रक्षार्थ वा दण्डन विस्तार कर उसकी अविवर्ति का एक अनुगम मार्ग दिखला कर ही। यदि सर्वत्र पंच प्रमाण की ही सूची (१) लोक बेद कृत की मर्यादा इहे नई में जाती।

भारतीय दर्शन में बचती तो स्वतंत्र विचारकों को उसमें कोई आश्वासन न रहता । सम्प्रदायता पुरुषों के लिए उसमें कोई आकर्षण न बचता । धार्मिक सम्प्रदायों से अलग हम दर्शन को कैसे समझ पाते उसकी समस्याओं पर निष्पक्ष रूप से हम विचार कैसे कर सकते ? बौद्ध और जैन दर्शन जो मानवीय विचार के क्षेत्र में एक अत्यन्त ऊँचा स्थान रखते हैं, वेद को प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं करते और केवल इसी प्रवृत्ति का यह अभिवर्तन परिणाम है कि मूल बातों में और विशेषतः आचार-तत्त्व के प्रख्यापन में वे दर्शन-सम्प्रदाय लक्ष्मण आस्तिक दर्शनों के साथ अत्यन्त समीप होते हुए भी एक विस्मृत अनुचित रूप से वैसा कि हम पहले निर्दिष्ट कर चुके हैं उन बड़बाबी नास्तिकों के साथ परिवर्णित किए गए हैं, जो न लोक में विश्वास रखते हैं न परलोक में न जिनके लिए कोई आचार-तत्त्व है और न कोई आदर्श विधान तथा जिनके लिए वेद जैसे महाग्रंथ 'मुनि भाङ्ग और मिथ्याचरों' की कृतियाँ मात्र हैं । जैसे-जैसे उत्तम विचार की अधिक प्रोत्साहन मिलेगा और विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों के तुलनात्मक अध्ययन में गम्भीर विद्वान् प्रवृत्त होंगे जैसे ही हम बौद्ध दर्शन को वैदिक दर्शन के एक पूरक रूप से विभिन्न या विपरीत दर्शन रूप में देखने से हिचकेंगे और और अभिव्यक्त चिन्तकों का यह एक छद्म होया कि वे किसी एक प्रत्यक्ष-विरोध के शमाध्य स्वीकार करने अथवा न करने पर ही भारतीय दर्शन सम्प्रदायों का वर्गीकरण न कर इस विषय में एक नई विद्या का प्रवर्तन करेंगे । सभी हम उद्भागत के विषय में महारमा ईसा के न समान कह सकते कि वे 'पूर्वता प्रदान करने के लिए कार्य से विनाश करने के लिए नहीं । किस प्रकार वैदिक अम्भारमबाह को पूर्वता बृद्ध-शासन के मानवतावादी रूप में मिली है इसे विधाना भारतीय शासना के कल्याणकारी विकास के लिए आवश्यक होया । जैसे यदि वैदिक प्रज्ञान बौद्ध दर्शन के विरोध के फलस्वरूप भी टिक सकता है तो सम्यक सम्बुद्ध के मार्ग के विषय में भी यह जासानी से कहा जा सकता है कि वह अपनी सत्यता की सिद्धि के लिए वेद या किसी अन्य ग्रन्थ के साध्य की अपेक्षा नहीं रखता । सत्य दोनों में व्याप्त है और उसे हम समझता है । वास्तव में समन्वयपूर्वक जो देखता है वही कदाचित् ठीक देखता है । सभी सत्य-मन्त्रों एक ही मार्ग से गए हैं और उस मार्ग का पोजना ही दर्शन का प्रधान व्यवसाय है । इस प्रकार वेद की महिमा और भारतीय दर्शन में उसके स्थान का कुछ संक्षिप्त चर्चेय कर जाय हय उसका कुछ और विस्तृत ऐतिहासिक विवरण और विकास

क्रम उपस्थित करेंगे और फिर बीड-दर्शन के साथ उसके पुष्कारमय अभ्ययन में प्रवृत्त होंगे।

जैसा कि पूर्व निवेदन किया जा चुका है वैदिक दर्शन का नियामक तीन विकास-क्रमों में किया जा सकता है—ऋग्वेद-दर्शन, ब्राह्मण-दर्शन और उपनिषद् दर्शन। प्रथम विकास क्रम में हम ऋग्वेद की वैदिक दर्शन के तीन स्पष्टतर ऋषियों और उनके दर्शन पर विचार करते स्तर—ऋग्वेदान्त, ब्राह्मण-दर्शन है। वास्तव में तो 'दर्शन' जैसी कोई वस्तु अपने और उपनिषद्-दर्शन—वैदिक पारिभाषिक अर्थों में ऋषियों में उपलब्ध दर्शन की विकास परम्परा का नहीं होती। किन्तु उनमें जैसा कि परिचामी संक्षिप्त निदर्शन

उप के विद्वान् प्रायः कहने में बहुत विचलित रहते हैं, मनुष्य-जाति के प्रगट-काल की

सुगम और नैसर्गिकता अवश्य है। इन्द्र-वराहिक देवताओं की आह्वान करने की उपस्थितियों के क्रम में ही ये ऋषयों प्रथमतः स्मरणीय हैं और इनके माध्यम से ही हम उस समय के कार्य ऋषियों अथवा कवियों की भावनाओं का कुछ विमर्शन कर सकते हैं। इन स्तुतियों में कहीं ऋषियों की बलितमयी विकलता, कहीं निर्धन्य सरलता कहीं अच्युत कर्म के लिए उनके हृदय की अच्युत लालन कहीं एक अच्युत विश्वव्यापी नियम में उनकी आस्था कहीं प्रकृति की विभिन्न दृष्टियों के अन्तर एक नियामक प्रवृत्ति को देखने की उनकी सरल अनुभूति जाति बाते स्पष्टतया दृष्टिगोचर होती है। कहीं-कहीं 'ऋषियों से मैं पूछता हूँ जाननेवालों से स्वयं नहीं जानता हुआ' इस प्रकार दार्शनिक विज्ञानार्थ भी ऋषियों के हृदय के अन्तर उद्भूत हुई है^१। ऋग्वेद की उपस्थितियों का अथवा उसके देवत उत्पन्न का मानिक रहस्य क्या है इसके विषय में अभी विद्वान् एकमत नहीं हो सके हैं। विद्वाने मुझ हैं उतनी ही बाते हैं^२। किन्तु उनसे हमें वही विशेष प्रयोजन भी नहीं है। एकेश्वरवाद की भावना इस युग में अवश्य बुझ दिखाई पड़ती है^३। अन्तरी नैतिक भावना भी दृष्टिगोचर होती है और न केवल देवताओं

(१) ऐजिए ऋ १।१२११; १।८११७; १।१२१७।५-६

(२) विभिन्न दृष्टिगोचों के लिए ऐजिए राधाहृदयम् : इन्द्रियन किर्तातकी, त्रिपद पहली, पृष्ठ ६८-७

(३) ऐजिए ऋ १।११४ विज्ञानार्थे निरवत ७।५; ऋ १।८८।१५, १।१२५।५; १।१२०।४२

के प्रति ब्रह्मिक मनुष्यों के प्रति भी कर्तव्य की तत्काशीन श्रुतियों को अनुमृति है^१। किन्तु फिर भी धर्म विशेषतया वैधर्म्य ही है। हाँ अभी उसमें कृत्रिमता के लिए संवादित नहीं हैं। बाह्य विचारों की अपेक्षा मंत्रों से ही श्रुति यज्ञ करना अधिक अच्छा समझते हैं^२।

किन्तु समय आगे बढ़ता है। वैदिक धर्म के विकास में एक नए युग का आगमन होता है। देवताओं की स्तुति मंत्रों के द्वारा करने के लिए बाह्य नियमों का विधान होता है। मंत्रों का 'संहिता ऋग्वेदीय युग और समाज का ठाढ़ों' के रूप में संकलन होता है। संहिता ब्राह्मणकालीन यज्ञयागादि की युग के बाद बाह्य पञ्चपात्रादिमय ब्राह्मण परंपरा में से गुजर कर स्वामी युग का प्रवर्तन होता है। अनेक प्रकार के विविध रूप से उपनिषदों की ग्रह कर्म-काण्ड की सृष्टि होती है। बहुत से विचारों पर आना—बुद्ध के द्वारा विचारित इस सबसे चकर कर मंत्रों में प्रकाशान्तर से उनकी का प्रवर्तन जाकर 'ब्राह्मण' बनते हैं। उनकी की करना और उन्हें आगे बढ़ाना परम्परा में से औपनिषद श्रुति निकलते हैं

जो यज्ञयागादिमय विधान के स्थान पर विद्युत् ज्ञान के पञ्चपात्री हैं। इन्हीं की परम्परा का प्रवर्तन करनेवाले और उसे आगे बढ़ानेवाले वैसा कि हम अभी देखने का प्रयत्न करेंगे सम्मत् सम्बुद्ध हैं। अभी हम वैदिक दर्शन की उत्पत्ति तीन विकास की अवस्थाओं का बौद्ध दर्शन के साथ तात्त्विक दृष्टि में तुलनात्मक अध्ययन करें और विश्लेषणात्मक रूप से देखें कि वैदिक दर्शन और बौद्ध दर्शन दोनों में क्या संबंध है और दोनों की एक दूसरे के प्रति ऐतिहासिक दृष्टि से क्या प्रतिक्रिया थी।

संहिताओं का दर्शन प्रारंभिक है जबकि बुद्ध-दर्शन के आदिर्भाव की पृष्ठभूमि में एक महान् दार्शनिक परम्परा निहित है जिसमें स्वयं महिलाएँ भी सम्मिलित हैं। ऋग्वेदीय युग में धर्म निरान्त ऋग्वेदीय धर्म और देवता वैधर्म्य या और देवताओं से मनुष्य के कल्याण तत्त्व तथा मृत्यु 'पुनर्जन्म' के लिए अनेक प्रकार की स्तुतियाँ की गई थीं। और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों किन्तु बुद्ध-दर्शन की इससे उच्चतर दार्शनिक का पतत्रिपयक बुद्ध के वर्धितस्थिति है। वहाँ मनुष्य के स्वयं को स्वयं देखों विचारों से सम्बंध की महिला से तीव्रतर करने का प्रयत्न किया

(१) देखिए अध. १।११७

(२) देखिए अध. १।१।१।२

गया है। मनुष्य को देवताओं से ऊपर उठाया गया है। देवताओं में आधिपत्य से मनुष्य को मुक्त किया गया है। 'धर्म' की व्याख्या भी यहाँ अधिक व्यापक है और देवताओं से उसका कोई संपर्क नहीं है। यहाँ 'मृत' अपनी समस्त महिमा में विद्यमान है किन्तु उसका 'आत्मा' कोई वरण देव यहाँ नहीं है। ब्रह्म यहाँ स्वयं मनुष्य ही है। ब्रह्म पाप करने वाले के लिए क्षमागु है। किन्तु मृतु तो यैवी भावना से समस्त विद्याओं को ही व्यापकित करने वाला है।^१ वैदिक ऋषि कमी-शत्रुओं को पराजित करने के लिये भी देवताओं से प्रार्थना करते थे परन्तु शास्त्रमुनि के शासन में तो किसी को शत्रु मानने का ही कोई कारण न रहा वहाँ यैवीपूर्ण चित्त से लोक को वापुष्टि कर देने का ही एकमात्र आदेश था। जिस कार्य को वैदिक ऋषि नदियों के प्रवाहित करने में^२ सूर्य को चमकाने और वज्रादि ग्रहों को अपने नियम में रखनेवाले^३ सूर्य की ही वस्तुवाक्ये आकाश के ही वस्तुवाक्ये और पवन के ही निस्वातन्त्र्य वाक्ये^४ ब्रह्म देव से लेते थे वही काम ब्रह्म के दर्शन में बुध्वै विश्वव्यापी नियम से किया गया जिसकी संज्ञा प्रतीत्य अनुत्पन्न है। ऋषियों के लिए जिस प्रकार अग्नि पिता ब्रह्म, आत्मा और मित्र था^५ उसी प्रकार ब्रह्म के दर्शन में 'कर्म' (कर्म) ही केवल अपना हो गया है और उसी के हाथ हम पहुँचाते हैं अपने को देव या देव समान अवस्थाओं तक भी। वैदिक दर्शन का ब्रह्म के विबुद्ध वैदिकवाद से कोई संबंध ही नहीं है, किन्तु ब्रह्म उस दर्शन को सर्वथा निराकरण करने में समर्थ हुए हैं जबकि उसका उन्होंने अपने ज्ञेय के लिए प्रयोग ही नहीं किया हो ऐसी भी बात नहीं है। वैदिक देवों को (विश्वेश्वर ब्रह्मा और इन्द्र को) उन्होंने उपदेशों में अनेक बार प्रशंसित किया है परन्तु उनकी उपासना के लिए नहीं बल्कि अपने

(१) इत्यमरः सू. ७।८७।७

(२) ऐश्वर्य ऐश्वर्य सू. (बीज १।१३)

(३) इत्यमरः सू. १।२७।८; १।२८।४; ७।८७।५

(४) इत्यमरः सू. १।२७।१; १।२५।१५ १।२७।१४ १।२४;
१।२८।८; १।५७।१८ ८।२५।२

(५) ऐश्वर्य सू. ७।८७।९

(६) मित्राक्षरः सू. १।१७।१५

(७) मित्राक्षरः सू. १।६

नैतिक निष्कर्षों को निकालने के लिए ही। नैतिक देवता बुद्ध-पुरुष से नीची बनसत्ता में ही पालि त्रिपिटकमें अक्सर दिखाये गये हैं। कहीं देवबुद्ध या उनके सिध्दों की छोटी-मोटी सांठेरिक सेवाएँ करते बिसाये गये हैं। कहीं उनसे अनुरोध ग्रहण करते हुए, कहीं (सहापति ब्रह्मा के समान) उनसे याचना करते हुए और कहीं उनसे ज्ञान प्राप्त करने के लिए मानवीय जन्म भी ग्रहण करते हुए। यह स्मरण रख लेना यहाँ आवश्यक होगा कि बौद्ध धर्म के नैतिक प्रभाव में आकर अध्वेद का उदय और कदाचित् जैनिक इन्द्र भी विनम्र और सुसील बन गया है। हाँ मानवतावादी बुद्ध ने देवताओं के अस्तित्व से इन्कार नहीं किया गया है यह महत्वपूर्ण तथ्य भी यहाँ स्मरण रख लेना आवश्यक होगा। इसी प्रकार विद्याओं की पूजा बाबि के तत्त्वों की उन्होंने कुछ नैतिक व्याख्या की है जो पालि त्रिपिटक में अनेक स्थानों में दृष्टिगोचर हो सकती है।^१ ऐसी प्रवृत्ति का भारतीय वाद-मय में अन्यत्र भी अभाव नहीं है और यह उसकी समन्वयारिक्तता बुद्धि का एक प्रभाव कदाचन है। संप्राप्त रूप से हम कह सकते हैं कि माना देवताओं की अवस्था उनके अधिपति किसी एक देव की उपसत्ता में सम्यक संबुद्ध की कोई बड़ा नहीं बीसती कम-से-कम वह उनका मार्ग नहीं है। मनुष्य के निर्वस हृदय के लिए कुछ विवेचनों की दृष्टि में देवों के आत्मासन की जाहे मके ही अकस्मत् पड़ती हो अध्वेद की आजाएँ, विशेषतः ब्रह्म आदि की उपस्तुतियाँ (जिनमें शक्ति की याचनाएँ मानवता के साथ गयी पड़ी हैं) मनुष्य के इस अभाव और सहायता की पूर्ति अवश्य करती कही जायें किन्तु वहाँ विचार का कुछ अधिक प्रकर्ष है मनुष्य को अपने भीम में कुछ अधिक विश्वास है वहाँ तो उपासक का मार्ग ही अधिक आकर्षक रहता है। यह उनके दर्शन की एक विशेषता है कि 'धर्म' की पंथीरतम अनुमृति तो उनकी विचार प्रणाली में उपस्थित है किन्तु एक या अनेक देवों का कोई पता नहीं है। यही अध्वेद का बुद्ध के दर्शन से विशेष विभेद है। मनुष्य, पुनर्जन्म और मोक्ष संबंधी विषयों में तो दोनों विचार प्रणालियों में अस्पष्ट विभेद है ही किन्तु केवल एक अधिकसिद्ध और विकसित प्रणाली का ही कोई मौलिक नहीं।

(१) देखिए सुत्तनिपाय (समिय सुत्त) एवं तिप्पासीबाह सुत्त (दीप);
बिजाइये डा बापट का 'सुत्तनिपाय' का संस्करण भुविका,
पृष्ठ ९७

मृत्यु पर विरोध प्रवेष्टना आध्यात्मिक आध्यात्मिकों का कार्य नहीं है तो जीवन की प्रसन्नता से ही भरपूर निश्चित हैं। यहां कुछ के अनुसार सत्ता की सीढ़ी को भीड़ में से भी नहीं मिल सकती। आध्यात्मिकों को कुछ भीर अनिष्टता की भावनाएँ तो कूँ तक नहीं गई, ही एकाग्र बनाने उन्होंने इन भावनाओं का कुछ प्रदर्शन अवश्य कर दिया है^१। वे तो आध्यात्मिकपूर्वक यही बोध निरन्तर करते ही रहते हैं 'कभी न ऊर्ध्वान्तराय जीवन' (मयम्। जीवन-माया में हूँ समुद्र की धारा) 'मैं जीवनोत्तराय जीवन' (कल्याणमय जीवन व्यतीत करते हुए हम बुद्धिस्थिति को प्राप्त हों।) 'विश्वव्यापी सुमनसः स्वाम पश्येन नु सूर्यमुखरन्तम्'^२। हम सब प्रसन्नचित्त होते हुए उदीयमान सूर्य के चिरकाळ पर्यन्त दर्शन करें ॥ पुनः

पश्येम शरणं शतम्। जीवनं शरणं शतम्।

बुद्धेयं शरणं शतम्। रोहिण्यं शरणं शतम्।

पुष्पेयं शरणं शतम्। मयेयं शरणं शतम्।

भूमेयं शरणं शतम्। भूयसी शरणं शतम्।^३

'हम ही और ही से ही अधिक क्यों तक देखें जीवन-माया करें, ज्ञान संपादन करें, उत्तरोत्तर उन्नति करें, पुष्टि और बुद्धि को प्राप्त करें तथा अपने को समृद्धि, ऐश्वर्य और गुणों से भूषित करें'। इतना ही वेदताओं से वे चाहते हैं। वे अपनी ऐहिक समृद्धि की अपने और अपने पशुओं की भलाई को सब मायना करते हैं, बिना पुत्रादि मायने में ही उनको संकोच नहीं क्योंकि सर्वत्र ही 'मनु' प्राप्त करते हुए और मनुमय ही जगत्को समझते हुए वे विचारते हैं^४। किन्तु कुछ के विचार की ऐसी परिस्थिति नहीं है। और वह इसलिये नहीं कि वह निरुद्धावाही है किन्तु इसलिये कि जीवन का लक्ष्य दर्शन अधिक गंभीर है और उसने उपनिषदों की तरह ही सभी ऐहिक और पारलौकिक कुछ की अनिष्टता अनात्मता और दुःखमयता वैसी है। निश्चित साहित्य में

(१) यथा अपां नन्दे तस्मिन्नायं तुष्ठाधिदन्तात्तारम्। अन्त्येद।

(२) अ. १।३६।१४

(३) अ. १।३७।६

(४) अ. १।३८।१५

(५) अर्थ १९।६७।१-८

(६) इत्येवम् अ. 'मनुष्याणां कृतास्ते मनुः करन्ति सिन्धवः आदि।

कहीं कहीं बुद्ध या उनके शिष्यों की प्रसन्नता के वर्णन आए हैं^१ नैतिक दृष्टिकोण की ही व्यापकता रखी गई है। कम-से-कम यहाँ सोम पीकर तो अमृतत्व पानेवाले कभी नहीं बसे गए^२ और न कहीं किन्हीं ऐहिक या स्वर्गीय उपकरणों के लिए प्रार्थना को ही बुद्ध-मार्ग में निहित बताया गया है। 'वर्चस चास्मत् प्रजया वनेन' में कोई धर्म की अनुभूति नहीं है। बुद्ध का धर्म जीवन की गंभीर समस्या को लेकर चला है जबकि जम्बूद्वीप जपि इससे निरपेक्ष प्रभावित नहीं दिखाई पड़ते। मृत्यु के बाद जम्बूद्वीप जपियों के लिए पिछरों का मार्ग खुल जाता है^३। मरने के बाद वे सुखपूर्व स्वर्ग की भी कल्पना करते हैं^४ और पापियों के लिए नरक की भी^५। पुनर्जन्म की कल्पना का भान उन्हें अस्पष्ट रूप से ही हुआ दीखता है^६ और मोक्ष का स्थान अभी स्वर्ग और नरक के अस्पष्ट विचारों में ही रखा है। कहने की आवश्यकता नहीं कि बुद्ध-वर्णन में इन सभी विषयों संबंधी एक महनीय विचार है जिसका विवरण और विवेचन हम चतुर्थ प्रकरण में कर आए हैं और जिसके पिछपेपन की यहाँ जरूरत नहीं। जन्म-मरण के संसार रूप संसार, जिसका तात्त्विक विवेचन बौद्ध-वर्णन और बाद के सभी दर्शनों का एक रहस्यर विषय है जम्बूद्वीप जपियों की कल्पना को विरुद्ध आकृष्ट करता नहीं दीखता। किन्तु फिर भी बाद के प्रायः सभी महनीय दर्शनों के बीच जम्बूद्वीप में वर्तमान है इसमें संदेह नहीं। जम्बूद्वीप की जपियों की यज्ञयागादिमय और आध्यात्मिक व्याख्याओं को लेकर ही बाह्य एवं प्रवृत्त होते हैं और उन्हीं को ज्ञान-कांड की दिशा में बढ़ाती है उपनिषदें भी। वरुण की उपासना में हम मनुष्य के सर्वोत्तम स्वरूप देखते हैं। इसी प्रकार सांख्य और योग आदि के बीच भी जम्बूद्वीप में हमें मिलते हैं। अतः

(१) मित्ताइये 'सुसुत्तं वत्त जीवाम बेरिमेसु अबेरिमे'। बेरिमेसु अनुस्तेसु विहराम अबेरिमे। यम्मपह, सुखवग्गो अय्य उट्ठरणों के लिए देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'यथा बद्ध बुद्धवाणी है ? पर विवेचन।

(२) मित्ताइये अ. ८४८।३

(३) मित्ताइये अ. ११५।१; ७१५।१४; १।८८।१५

(४) देखिए अ. ११५।१६

(५) मित्ताइये अ. १।११३।४; ४१५।५; १।७३।८; १।१५२।४

(६) देखिए अ. ४।२०।१ १।१५।३; १।१५८

अवस्था भी इसके विपिटक में बनेक प्रमाण है^१। फिर भगवान् वैदिक प्रज्ञान की एकमात्र महत्ता इस प्रकार स्वीकार नहीं कर सकते थे कि यही सत्य है और सब भूयः। वे अत्यन्त साहसिक पद हैं। अतः बुद्ध का मन इस देश के संहिता भाग के प्रति बड़ी सर्वांस में सत्य होने का था और न वे इसके साथ समस्त वैदिक कर्मकांड की परमार्थ की प्राप्ति में विशेष आवश्यकता या महत्ता ही अनुभव करते थे। वह हम जानी जाने शास्त्र-वर्ष के प्रति उनकी प्रतिक्रिया को दिखाते समय मूल विपिटक के आधार पर दिखाने का प्रयत्न करेंगे। किन्तु इसके पहले हम भगवान् की उन पूर्व ऋषियों के प्रति आदर-बुद्धि का प्रकाशन और कर दें जो एक अत्यन्त सरल ईश से यज्ञ करते थे और जिनके आधार पर अत्यन्त पवित्र थे। वे ऋषि संवत्सरा संहिता काक के ही हो सकते हैं क्योंकि इसी युग में इस प्रकार का सरल यज्ञमय विधान प्रचलित था। कुछ-कुछ इसे हम शास्त्र-युग का भी परिचायक कह सकते हैं। 'पुराने ऋषि संयमी और उपस्थी होते थे। पक्ष कामगुणों को छोड़ वे अपना वर्ष (ज्ञान ध्यान) करते थे। उस समय शास्त्रों को न पक्ष थे न हिरण्य न अनाज। वे स्वाम्याय कपी पक्ष-आत्म्याय के थे। शास्त्रनिधि को पाकन करते थे। नाता रंज के वस्त्रों ध्यान और आवस्यों (अतिविधाकाओं) से समुद्र बनकर राष्ट्र उन शास्त्रों को नमस्कार करते थे। शास्त्र अथवा अथेय वर्ष से रक्षित थे कृत्तु द्वारों पर उन्हें कभी कोई नहीं रोकता था।

वे उच्छुद्ध ध्यान वस्त्र भी और तेज की मानकर वर्ष के साथ निकालकर यज्ञ करते थे। यज्ञ उपस्थिति होने पर वे नाम की नहीं मारते थे'^२। शास्त्रात्मन की महिमा का किठना सुन्दर प्रस्तापन है साथ ही वैदिक युग के विभिन्न समाज और पक्ष-हिंसा के अभाव का किठना बड़ा साक्ष्य भी। इसको देखकर कौन बुद्ध की पूर्व ऋषियों का निम्न कह सकता है? हाँ जहाँ उनकी सर्वज्ञता का अभाव है वही ही उपाय का स्वयं अपनी सर्वज्ञता के समान ही एक विभिन्न गत है और इसके लिए उपाय का बुद्धि-स्वार्थ सर्वथा बराहनीय है। अब हम शास्त्र-युगीन-वर्ष परम्परा पर आते हैं।

(१) देखिए सुत्त सुत्त (अनुत्तर ५।१४४)

(२) शास्त्र अग्निव सुत्त (सुत्त निपात २४०); मिताहये तीक्ष्ण सुत्त (अनुत्तर ५।१५१२)

ब्राह्मणयुगीन यज्ञयागादिमय धर्म ही वह वस्तु है, जिस के विरुद्ध बुद्ध की आचार्य संभवतः तीव्रतम है और इस विषय में वे उपनिषद् की प्रवृत्तियों के समान ही हैं जैसा उनसे भी कुछ आगे बढ़े हुए हैं। संहिताओं में जो वर्णन निहित है उसी का कर्मकांड मय-स्वरूप ब्राह्मण युग में हुआ। मंत्रों के साथ-ही-साथ एक जबरबस्त पीरोहित्व का भी उदय इस युग की बटना है। पुत्रादि भी वेदों के समान ही समझे जाने लगे^१।

और यज्ञ कर-करके मनुष्यों की अशिक्षा बढ़ने लगी अमृतत्व हासिल करने की^२। तीनों^३ वेदों को नित्य और अपौरुषेय मानने की प्रवृत्ति का भी उदय और सबसे अधिक वेग संभवतः इसी समय हुआ। वेदों को ईश्वर प्रवृत्त बताया गया^४ परमपुरुष के निस्वास उन्हें ओषित किया गया^५ और उनकी प्रामाणिकता को एक वृक्षतम मिति पर स्थापित किया गया इसी युग में। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस एक तथ्य समूह ने भारतीय दर्शन के विकास को प्रभावित किया। वैदिक अध्ययन एक पश्चिमतत्त्व की वस्तु हो गया और सुनिश्चित परम्परा के विरुद्ध जाने का किसी को भी साहस न होने लगा। विरुद्ध विचार प्रकट करने पर भी व्याख्याकार ऊपर से दुहाई देते रहे वेद के प्रति बफ़ावादी की और अनन्य भेदा बुद्धि की ही। अतिनी चतुष्टया के साथ उत्तरकाशीन भारतीय दर्शन में परस्पर

(१) वैजय्य धत्तपत्र ब्राह्मण २।२।२।६; २।४।३।१४

(२) वैजय्य धत्तपत्र ब्राह्मण ३।१।४।३; ऐतरेय ब्राह्मण २।१।१

(३) इस समय तीन ही वेद माने जाते थे वैजय्य ऋ १।९।९ ५।७।१; तैत्तिरीय २।२।३; ऐतरेय ब्राह्मण ५।२२ बृहदारण्यक १।५।१ छाण्डोग्य २।१।७ मनु ३।१४५ ४।१२४ ११।१६३ १२।११२ पालिनिघण्टु में भी तीन विद्याओं (तेविज्ज) का ही उल्लेख है। जिलाइये पीता ५।२१ में वे 'त्रैविद्या' को पालि से तेविज्ज के समान है।

(४) ऋ १।३।४।४; ३।१८।३

(५) धत्तपत्र ब्राह्मण १।१।५।८१; इष्टव्य पुरय नृपत (आग्नेह) भी।

हम कह सकते हैं कि यह समग्र भारतीय दार्शनिक विचार की ही एक प्रकार से आधार-भूमि है जिससे पूर्व की न केवल धारण की ही किन्तु विचार की भी विचार-परिस्थिति का कोई पता [नहीं]।

आत्मदर्शन के विकास में विद्वानों ने तीन क्रमिक अवस्थाओं का वर्णन किया है। अबका हम यों भी कह सकते हैं कि एक प्रकृत विकसित अवस्था के तीन स्वरूप हमें आत्मोप में उपलब्ध होते हैं, अर्थात् वेदबहुत्व

आत्मदर्शन के विकास की तीन अवस्थाओं का अर्थ एक ही प्रकृत विकसित अवस्था के तीन स्वरूपों का वेदबहुत्व, एकरस्यत्व और एकात्म्य का, बुद्ध के विचार के साथ सम्बन्ध

एकरस्यत्व और एकात्म्य। इनका संबंध ईश्वर अथवा सत्ता संबंधी प्रश्नों को लेकर है जिनके विषय में अथवा बुद्ध ने या तो यौन रक्खा है या जिन्हें 'अव्याकृत' किया है। अतः यद्यपि इन सिद्धांतों का आत्मोप के दर्शन के विवेचन में विशेष महत्व है किन्तु सम्मेल सम्बुद्ध को इनके विषय में कुछ नहीं कहना है जो कि हमारा प्रश्न विषय है इसलिए इनके विवेचन से हम यहाँ अवश्य ही विराम ले सकते हैं। एकात्म्य के साथ अपने वैदिक रूप में बुद्ध-विचार का बहुत बड़ा संबंध है और नूति [एकात्म्यत्व मुख्यतः उपनिषदों का विषय है अतः उनके उपदेशों की समानता और असमानता बुद्ध-दर्शन के साथ विज्ञान के समय ही हम अभी माने इस विषय पर आयेंगे।

अभी हम संहिताओं की श्रुतियों आदि के विषय में अथवा उपायों की देखें ताकि यह संबंध अधिक सरल और सुगम हो जाय।

प्रथम तो हमें इस संबंध में यह याद रखना चाहिए कि संहिताओं और मंत्रों की परम्परा उस समय भारत में प्रचलित अवश्य थी और दोनों को उसके विषय में प्रश्न पूछने की विकसित प्री

थी और अथवा भी उस परम्परा में पूर्ण रूप से अगत थे। प्रोफ। जो ठेरे पूर्व के अधि मंत्रों के कर्ता मंत्रों हैं प्रकृत थे जिनके पुराने मंत्रों को इस समय आह्वान भी के अनुसार पाते हैं। प्रोफ के अनुसार प्रवचन करते हैं भाषित के अनुसार भाषण पाते हैं स्वाध्याय के अनुसार स्वाध्याय करते हैं, भाषित के अनुसार भाषण करते हैं, जैसे कि अष्टक भाषक भाषयै विस्वामित्र यमदग्नि

अंगिरा मरुताम नक्षिपुः कश्यप भृशुः^१ । मन्त्रकर्ता ऋषियों की यह नाम सभी मन्त्रान्त्र के विहित है । इसी विषय में भारद्वाज नामक ब्राह्मण भगवान् से प्रश्न भी पूछता है 'हे गौतम ! जो वह ब्राह्मणों का पुरातन मंत्र पर ('मेव') इस परम्परा से पिटक (कथन समूह) है, उसमें ब्राह्मण पूर्ण रूप से निष्ठा रखते हैं कि यही सत्य है, और सब भूटा । इस विषय में आप गौतम क्या कहते हैं ? कितना स्पष्ट प्रश्न है । अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित भगवान् का उत्तर भी कितना स्पष्ट है 'क्या भारद्वाज ! ब्राह्मणों में एक भी ब्राह्मण ऐसा है जो कहे कि मैं इसे जानता हूँ इसे देखता हूँ 'यही सत्य है और सब भूटा' क्या भारद्वाज ! ब्राह्मणों का एक आचार्य भी एक आचार्य प्राचार्य भी परमाचार्यों की साथ पीढ़ी तक भी ब्राह्मणों के पूर्वज ऋषि भी बहुत अधिक क्या उन्होंने भी कहा हम इसको देखते हैं, हम इसको जानते हैं 'यही सत्य है और सब भूटा' । "नहीं हे गौतम" । 'तो फिर भारद्वाज ! ब्राह्मणों में एक भी ब्राह्मण नहीं है जो कह सके 'मैं जानता हूँ' मैं देखता हूँ 'यही सत्य है और सब भूटा' । भारद्वाज ! अथ वेनु परम्परा (अथों की लकड़ी का लता) लगी हो पड़त वाला भी नहीं देखता बीच का भी नहीं बघटा पिछला भी नहीं देखता । उस ही भारद्वाज ! ब्राह्मणों का कथन मन्त्रबन्धु (अथों की लकड़ी के समान) है, पहले वाला भी नहीं देखता बीच का भी नहीं देखता पिछला भी नहीं देखता । तो क्या मानते हो भारद्वाज ! क्या ऐसा होने पर ब्राह्मणों की वंश समूहक नहीं हो जाती' ।^२ इस प्रकार भगवान् ने अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित ज्ञान की ही महत्ता मानी है और स्वयं जानकर और स्वयं साक्षात्कार कर (स्वयं अभिज्ञाना सच्छकित्वा) वह कह सके कि ऐसा मैं जानता हूँ ऐसा मैं साक्षात्कार करता हूँ केवल इतिह' 'इतिह' कहने से नाम नहीं चल सकता फिर नाम वह वैदिक प्रज्ञान के ही विषय में क्यों न हो । जिनी भी सत्य का वास्तविक 'ऋषि' तो मनुष्य की होना ही चाहिए । सभी वह सत्य के विषय में कुछ कह सकता है । और इसकी उस समय बड़ी कमी थी । ब्राह्मणों की अरपल पतिव

(१) श्रौतसूत्र (अंगुत्तर ५।५।२) देखिए चंडिनुत (मज्झिम २।५।५)

(२) चंडिनुत (मज्झिम २।५।५)

(३) चंडिनुत (मज्झिम २।५।५)

अवस्था थी इसके विपिठक में अनेक प्रमाण हैं^१। फिर भगवान् वैदिक प्रज्ञान की एकमात्र महत्ता इस प्रकार स्वीकार नहीं कर सकते थे कि यही सत्य है और सब भूटा। वे अत्यन्त साहसिक पक्ष हैं। अतः बुद्ध का मध्यम वेब के संविता धाम के प्रति न तो सबाँझ में सत्य होने का वा और न वे इसके साथ समग्र वैदिक कर्मकांड की परमाय की प्राप्ति में विशेष आवश्यकता या महत्ता ही अनुभव करते थे यह हम अभी आगे ब्राह्मण-दर्शन के प्रति उनकी प्रतिक्रिया को दिखाते समय मूल विपिठक के आधार पर दिखाने का प्रयत्न करेंगे। किन्तु इसके पहले हम भगवान् की उन पूर्व ऋषियों के प्रति आदर-बुद्धि का प्रकाशन और कर दें जो एक अत्यन्त सरल ईश से यज्ञ करते थे और उनके आधार पर अत्यन्त पवित्र थे। वे ऋषि संभवतः संविता काक के ही हो सकते हैं क्योंकि इसी युग में इस प्रकार का सरल यज्ञमय विधान प्रचलित था। कुछ-कुछ इसे हम ब्राह्मण-युग का भी परिचायक कह सकते हैं। 'पुराने ऋषि संमती और उपस्वी होते थे। वर्ष कामधुनों को छोड़ वे अपना धर्म (ज्ञान ध्यान) करते थे। उस समय ब्राह्मणों को न पशु थे न हिरण्य न अनाज। वे स्वाध्याय कपी जन-आत्मबोध थे। ब्राह्मणों को पावन करते थे। माना रंग के बस्त्रों धवन और आवसनों (अतिविशालाओं) से समृद्ध बनपद राजा उन ब्राह्मणों को नमस्कार करते थे। ब्राह्मण अवश्य अनेक धर्म से रक्षित थे कुछ द्वारों पर उन्हें कभी कोई नहीं रोकता था।

वे तन्मूल ध्यान करने की और तेल की माँसकर धर्म के साथ निकालकर यज्ञ करते थे। यज्ञ उपस्थिति होने पर वे गाय को नहीं मारते थे^२। ब्राह्मणत्व की महिमा का विमला मुन्दर प्रख्यापन है साथ ही वैदिक युग के निर्धनता समाज और पशु-हिंसा के अभाव का विमला बड़ा साक्ष्य भी। इसकी ईश्वर कील बुद्ध की पूर्व ऋषियों का निम्नक कह सकता है? हाँ जहाँ उनकी सर्वज्ञता का उपासक है वहाँ तो उपासक का स्वयं अपनी सर्वज्ञता के समान ही एक विनिमय मन है और इसके लिए उपासक का बुद्धि-स्वाध्याय सर्वथा उपासनीय है। अब हम ब्राह्मण-युगीन-दर्शन परम्परा पर आते हैं।

(१) देखिए मुनक मुत (अंगुत्तर ५।४।४१)

(२) ब्राह्मण धम्मिय मुत (मुत निपात २।७); मिलाइये बीह मुत (अंगुत्तर ५।४।५।२)

ब्राह्मणयुगीन यज्ञयागादिभय वर्म ही वह वस्तु है, जिस के विरुद्ध बुद्ध की आवाज संभवतः तीव्रतम है और इस विषय में वे उपनिषद् की प्रवृत्तियों के समान ही हैं बशर्ता जगत् भी कूट जाने लगे हुए हैं। संहिताओं में जो वर्णन निहित है उसी का कर्मकांड भय-स्वरूप ब्राह्मण युग में हुआ। मंत्रों के साक-ही-साय एक जबरबस्त पीढीहिन का भी उदय इस युग की बटना है। पुनर्जाती भी देशों के समान ही समझे जाने लगे।

और यज्ञ कर-कर के मनुष्यों की बलिगाथा बढ़ने लगी अमृतत्व हासिल करने की। तीनों^१ देशों को नित्य और अपीक्ष्येय मानने की प्रवृत्ति का ती उदय और सबसे अधिक वेग संभवतः इसी समय हुआ। देशों को ईश्वर प्रवृत्त बताया गया^२ परमपुरुष के निष्प्राय उन्हें बोधित किया गया^३ और उनकी प्रामाणिकता को एक वृक्षतम भित्ति पर स्थापित किया गया इसी युग में। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस एकलप्य समय ने भारतीय वर्णन के विकास को प्रभावित किया। वैदिक अध्ययन एक पश्चितवाद की वस्तु हो गया और सुनिश्चित परम्परा के विरुद्ध जाने का किसी को भी साहस न होने लगा। विरुद्ध विचार प्रकट करने पर भी व्याख्याकार ऊपर से दुहाई देते रहे वेद के प्रति बफ़ाबारी की और अनन्य अज्ञा बुद्धि की ही। कितनी वस्तुता के साथ उत्तरकाशीन भारतीय वर्णन में परस्पर

(१) वैदिक प्रत्यय ब्राह्मण २।१।२।६; २।३।३।१४

(२) वैदिक प्रत्यय ब्राह्मण ३।१।४।३; ऐतरेय ब्राह्मण २।१।१

(३) इस समय तीन ही देश माने जाते थे वैदिक ऋ १।९।९ ५।७।१; तैत्तिरीय २।२।३ ऐतरेय ब्राह्मण ५।२२ बृहदारण्यक १।५।१ छांदोग्य २।१।७ मनु ३।१४५ ४।१२४ ११।२६३ १२।११२ वाल्मिकिबिरुद्ध में भी तीन विद्यमानों (तैत्तिरीय) का ही उल्लेख है। मिलाइये भीता १।११ में ये 'वैदिक' को वाल्मिकि के समान है।

(४) ऋ १।३।७ ३।१८।३

(५) प्रत्यय ब्राह्मण १।१।५।८१ अष्टम्य वृत्त लुप्त (अगवद) भी।

तुम्हा बाहि निवेष्टनीं येँ अप्राप्त है। यही तत्त्व जनमान् ने एक और स्थान पर भी एक याज्ञिक ब्राह्मण को सिखाया जो उपनिषदों के अधिपति के ही समान है और उनकी परम्परा की ओर संकेत करता हुआ भी कहा जा सकता है। 'ब्राह्मण ! कटुदीपला कर बुद्धि मत मानो यह बाहरी चीज है। कुशल भोग सबसे बुद्धि नहीं बतलाते जो कि बाहर हैं भीतर की बुद्धि है। ब्राह्मण ! ये शरदाह जोड़ भीतर ही, ज्योति बजाता हूँ। नित्य आनन्दाका नित्य एकान्त चित्तवाजा हो ये ब्राह्मण्य पावन करता हूँ। ब्राह्मण ! यह तेरा अधिमान करिषा का भार (धारिभार है) है जोध बुरा है मिथ्या भावधर्मस्य है विद्या मुदा है, और हृदय ज्योति का स्थान है। आत्मा के वसन करने पर पुरुष की ज्योति प्राप्त होती है। ब्राह्मण ! धीरु सीध (बाट) बाका संतुष्टनों से प्रशंसित निर्मल धर्म हुए है जिसमें कि 'वेदम्' (वेदज्ञ) नहाकर बिना भीने नाभ के पार उतरते हैं। यह ब्रह्म प्राप्ति उत्पन्न धर्म धर्मन ब्राह्मण्य पर अभिष्ट है। सोचू ऐसे हवन कियों को नमस्कार, उनको मैं पुरुष-धर्म-सारणी (पुरुषों को नष्ट बनाने के क्रिये सारणी-स्वरूप) कहता हूँ। ऐसे 'कुशल भोग' 'ऐसे हवन किए हुए' कीन हैं। निरपन्न ही भीतिनिपद भूति विनोने धर्म पहले सिखाया। पशुहितावधी निहृष्ट उपस्था हो बुद्ध की ही नहीं सभी भारतीय हवन के लिए बुधा की वस्तु है, किन्तु वास्तविक 'ब्रह्म धर्म' की जनमान् बरी वस्तु नहीं समझते वे और अधिकतर प्रवृत्ति तो उनकी धार्मिकों को वैदिक व्याख्या प्रदान करने की भी वीसी कि उपनिषदों की आध्यात्मिक व्याख्या प्रदान करने कीवी। एक बार ही ब्रह्मधर्म का वर्धन करने हुए स्वयं जनमान् कहते हैं 'ब्राह्मण ! इस धर्म में सोए नहीं मारी गई

- (१) मुत्तनिधान ३४४ । विनाइये तुम्हारिका भारद्वाज मुत्त (संयुक्त ७११९) जी; विनाइये 'बहुत से जन यहाँ नहा रहे हैं किन्तु पानी से बुद्धि नहीं होती। जिसमें साथ और धर्म है वही बुद्धि है वही ब्राह्मण है' अद्वैतमत उदाहरण ११९ तथा 'जो धर्म से राज, जिनेन्द्रिय वेद के ज्ञान को पहुँचा (वेदन्तम्) है तथा जिसने ब्राह्मण्य लभान किया है उसे ज्ञान-उपनीन कहो। संयुक्त ७११९
- (२) देविएबीड़ बुद्धिबीज के लिए वरधन मुत्त (बीज ११५)। सोमह वरिधकारीवानी धर्म लभारा के लिए देविए उपर्युक्त ही; देविए लल निधान भी ।

बकरे-भेड़ें नहीं मारे गए, मुर्गे सूजर नहीं मार गए, न माना प्रकार के प्राणी मारे गए। न मूष के लिए नृश काटे गए। जो भी उसके पास प्रेय्य कर्मकर थे उन्होंने भी बंद तबित मय तबित हो अभ्युमुख रोते हुए सेवा नहीं की। जिन्होंने बाहा उन्होंने किया जिन्होंने नहीं बाहा उन्होंने नहीं किया। जो बाहा सो किया जो नहीं बाहा सो नहीं किया। नी-सेक मन्त्रान रही मधु, बुध से ही वह वह सम्राट् को प्राप्त हुआ^१। यज्ञों की विधायि करनेवाले बुद्ध को उनका मित्रक किसने बताया? उन वेद के जन्त को पहुँचे हुए (वेदन्तु) महारमा को वेद के विरुद्ध बताना किस दार्शनिक सर्वधीम की कल्पित है? उस 'वेदन्तु' (वेदन्त) के सामने बाहरि जैसे मंत्र-निष्ठ, वेद-पारंगत ब्राह्मण और उनके शिष्य भी तो अपनी संकाओं को मिटानेवाले हुए। यदि बहुत से विचारक ब्राह्मणों का बुद्ध के काक में ही यज्ञयागादिमय क्रिया-कलाप कूटा तो यह सब उनके ज्ञान के कारण ही तो हुआ। यहाँ अग्निहोत्री धर्मक काश्यप की ही यवाही सुनिए। भगवान् उससे पूछते हैं 'यवा देखकर हे उदनेक बासी ! तप-कुशों के उपदेशक ! तुने ज्ञान छोड़ी ? काश्यप ! तुमसे यह बात पूछता हूँ पुन्यारा अग्निहोत्र कैसे कूटा ?'। "सब्र और रस में कामयोगों में स्त्रियों में कामेष्टि मन्त्र कहते हैं । काश्यप ने उत्तर दिया "ये यमादि यमादिमा मन्त्र हैं मैंने यह ज्ञान किया इसलिये मैं इष्ट और हुत से विरक्त हुआ। मुझे 'जो कुछ समय बर्न है वह निरोध बर्न है' यह निर्मल बर्नचक्षु उत्पन्न हुआ। भगवान् ने फिर पूछा हे काश्यप ! रूप सब्र और रस में तेरा मन नहीं रमा तो देव-मनुष्य-लोक में कहाँ तेरा मन रमा ? हे काश्यप ! इसे मुझे बता । "काम मर में अविद्यमान निर्लेप दांत यमादिर्हित निर्वाणपद को देखकर, निर्विकार, दूसरे की सहायता से न पार होनेवाले निर्वाण पद को देखकर मैं इष्ट और हुत विरक्त हुआ^२। विमृष्ट ज्ञान पर प्रतिष्ठित बुद्ध के विचार की वैदिक कर्मकाण्ड के प्रति क्या प्रतिक्रिया हो सकती थी इसकी एक प्रकृति इस तरह हमने देखी। आचरण पर ही बर्न की बुनिबाद माननेवाले ये भगवान् उससे

(१) कूदन्तसुत (वीथ १५); वेद में प्राणिहिता मौलिक नहीं। किमु बाद में जाली गई है इस दृष्टिकोण के लिए देखिए अंकिमुत-अदुरुवा ब्रह्मचर्या बृथ २५४

(२) देखिए ब्रह्मचर्या बृथ ३६; विनय पिटक—महावज्ज १ नी इन्द्रिय ।

विरोधी सिद्धांतों को एक ही वेद का प्रामाण्य स्वीकार कर बीर उछी का मादय भेकर स्थापित किया गया है, यह हमी से स्पष्ट है। स्वतंत्र विचार को तो इससे पक्का पहुँचा ही कुछ न था भी इससे अवश्य हुआ कि मनुष्य केवल बुद्धिवादी न रहकर बुद्धि को अनुमति से जैसी कि वह वेद में प्रतिष्ठित थी भीमिष्ठ करने लगे। बुद्ध की इसके प्रति प्रतिक्रिया बेगनी ही होगी और करनी होगी उपनिषदों के साथ इसकी सम्मति थी। तो फिर और बातों से पहले हम दो प्रश्नान्तरों को एक तो वैदिक कर्मकाण्ड को और दूसरे वेद प्रामाण्य को लें जो दो प्रश्नियाँ इस युग में प्रश्नान्तर थीं। भगवान् बुद्ध वैदिक कर्मकाण्ड के विरुद्ध नहीं थे किन्तु वे उसके सम्यक् मूल्य को जाननेवाले थे जैसे कि उपनिषदें। तीनों वेदों में पारमार्थिक वाचिक शास्त्र का शिष्य 'पञ्चक' भगवान् से पूछता है 'भगवन् ! किस कारण ऋषियों मनुष्यों क्षत्रियों ब्राह्मणों ने यहाँ लोक में वेदशास्त्रों के शिष्य पृथक् पृथक् यज्ञ कल्पित किए उन्होंने इस जगत् की पाहू रखते हुए पराजित से ब-मुक्त होकर ही किए।' पञ्चक—'बिन किन्हीं ने यज्ञ कल्पित किये भगवन् ! क्या वे यज्ञ पथ में अप्रमादी थे? हे मार्ग ! क्या वे जन्म-मरण को पार हुए? हे भगवन् ! तुम्हें यह पूछता हूँ मझे बताओ।

भगवान्—'वे जो वायसन करते स्तोम करते अग्निहोत्र करते हवन करते हैं तो काम के शिष्य कामों की ही जपते हैं। वे यज्ञ के योग से मग्न के रान से रक्त हो जन्म-मरण को पार नहीं हुए, ऐसा मैं कहता हूँ।

पञ्चक—'हे मार्ग ! यदि यज्ञ के योग से यज्ञों द्वारा जन्म-मरण को पार नहीं हुए, तो मार्ग ! फिर लोक में कौन वेद जन्म-मरण को पार हुए? तुम्हें पूछता हूँ। हे भगवान् इसे बताओ।

भगवान्—'लोक में बार-बार को ज्ञान कर जिसे लोक में कहीं भी तृप्ति नहीं जो ध्यान बुद्धि-रहित रागादि विरक्त आचार्य है, वह जन्म मरण को पार कर गया कहता हूँ।' उपर्युक्त संवाद और उपर्युक्त इनका सरल और स्वयं व्यक्त है कि इसे व्याख्या की अपेक्षा नहीं। केन-केन स्त्री व्यापार की मायना पर प्रति-

धनवान्—'लोक में बार-बार को ज्ञान कर जिसे लोक में कहीं भी तृप्ति नहीं जो ध्यान बुद्धि-रहित रागादि विरक्त आचार्य है, वह जन्म मरण को पार कर गया कहता हूँ।' उपर्युक्त संवाद और उपर्युक्त इनका सरल और स्वयं व्यक्त है कि इसे व्याख्या की अपेक्षा नहीं। केन-केन स्त्री व्यापार की मायना पर प्रति-

छिट्ट^१ याज्ञिक धर्म के समर्पण तृप्ता के उच्छेदकधातुमुनि कभी नहीं हो सकते । भगवान् बुद्ध के अनुसार वैदिक कर्मकाण्ड विद्युत् का मार्ग नहीं है । नन्द ब्राह्मण (बाबरिका एक शिष्य) भगवान् से पूछता है 'सोक कहते हैं कि 'सोक में मुनि हैं। तो यह कैसे ? उत्पन्न ज्ञान को मुनि कहते हैं या कठिन तपयुक्त जीवन से मुक्त को ।

भगवान्—न दृष्टि (मत्त) से न श्रुति से न ज्ञान से नन्द । कुछन बन किसी को 'मुनि' कहते हैं । जो विष-सा मानकर सोमरहित आचाररहित हो विचरते हैं उन्हें मैं मनि कहता हूँ ।

नन्द—'कोई कोई भगवन्-ब्राह्मण दृष्ट या श्रुत से बुद्धि कहते हैं, धीरु और व्रत से भी बुद्धि कहते हैं अनेक रूप से बुद्धि कहते हैं मार्ग ! भगवन् ! वैसा आचरण करते क्या वे जन्म-मरण से तर गए होते हैं ? भगवान् इसे मुझे बतलाओ'

भगवान्—'जो कोई भगवन्-ब्राह्मण दृष्ट और श्रुत से जन्म-मरण को नहीं तर

नन्द—'यदि मुनि उन्हें जोष से न पार हुआ कहते हैं तो देव ! मनुष्य जोष में कौन जन्म-मरण को पार हुआ ? हे मार्ग ! तुम्हें पूछता हूँ इसे मुझे बतलाओ ।

भगवान्—'मैं सभी ब्राह्मणों को जन्म-मरण से निवृत्त नहीं कहता । जो कि दृष्ट श्रुत स्मृत धीरु व्रत सभी छोड़ सभी अनेक रूपों को छोड़ तृप्ता को त्याग अनासन्न है उन गरीबों को मैं जोष-पार कहता हूँ^२ ।

भगवान् का दृष्टिकोण अत्यन्त ही स्पष्ट है । न तो वैदिक कर्मकाण्ड के करने और न करने में ही वे विमुक्त का मार्ग देखते हैं, यह तो पंच ही । वृत्त ही जो तृप्ता के सम्यक् निरोध से ही और अपने तीव्र प्रयत्न द्वारा ही प्राप्तम्प है । 'मायन्धिय । न दृष्टि से न श्रुति से न ज्ञान से न धीरु से न व्रत से बुद्धि कहता हूँ न-दृष्टि न-श्रुति न-ज्ञान न-धीरु न-व्रत^३ भी नहीं^४ । 'कर्म और श्रुति से भी मक्ति पद नहीं के जाया जा सकता । यह तो

(१) 'तुम मुझे यह भी मैं तुम्हें यह बता हूँ' इस वाक्य पर प्रायः समस्त याज्ञिक विद्वान् प्रतिष्ठित हैं, देखिए वाजसनेयि संहिता ३।५ ; द्वातव्य ब्राह्मण १।५।३।१९

(२) जन्म-मरण बुद्धि का उत्त निपात ।

(३) श्रुतिनिपात ४।९

पुष्पा आदि निवेदनो में अग्रप्राप्त है। यही तत्त्व मयबान् ने एक और स्थान पर भी एक धार्मिक ब्राह्मण को सिखाया जो उपनिषदों के श्रुतिओं में ही समान है और उनकी परम्परा की ओर संकेत करता हुआ भी कहा जा सकता है। 'ब्राह्मण ! कन्दरी पका कर धुड़ि मत मानो यह बाहरी चीज है। कृष्ण कोय उससे धुड़ि नहीं बतलावे जो कि बाहर से भीतर की धुड़ि है। ब्राह्मण ! मैं वास्याह छोड़ भीतर ही, ज्योतिषि बतलाता हूँ। नित्य आपकाका नित्य एकान्त चित्तवाला हो मैं ब्रह्मचर्य पावन करता हूँ। ब्राह्मण ! यह तेरा अविनाश क्षयि का भार (कारिभार है) है कोय चुर्बा है मिथ्या भाषण भस्म है, जिह्वा जुवा है, और हृदय ज्योतिष का स्थान है। आत्मा के वपन करने पर पुण्य को ज्योतिष प्राप्त होती है। ब्राह्मण ! शीख शीर्ष (चाट) बाका सन्तानों से प्रसंसित निर्मल बर्म हूब है, जिसमें कि 'बेदपू' (बेद) महाकर बिना भीये पात्र के पार चरते हैं। यह ब्रह्म प्राप्ति सत्य बर्म संयम ब्रह्मचर्य पर आभित है। सोतु ऐसे हवन कियो को नमस्कार, उनको मैं पुण्य-अन्य-सारणी (पुर्वों को नम्र बनाने के किये सारणी-स्वल्प) कहता हूँ^१। ऐसे 'कृष्ण कोय' 'ऐसे हवन किये हुए' कीन है। निरचय ही अतिनिबद्ध आदि विनोति मार्ग पढ़के सिखाया। पञ्चहिंसाययी निरुद्ध उपस्था तो बुद्ध को ही नहीं सभी भारतीय हवन के किये जुवा की वस्तु है किन्तु वास्तविक 'ब्रह्म ब्रह्म' को मयबान् कुरी वस्तु नहीं समझते वे और अधिकतर प्रवृत्ति तो उनकी कलाविकों को नैतिक व्याख्या प्रदान करने की भी बीसी कि उपनिषदों की आध्यात्मिक व्याख्या प्रदान करने की भी^२। एक बार ही ब्रह्मवज्र का वर्णन करते हुए स्वयं मयबान् कहते हैं 'ब्राह्मण ! इस महा में बीम् नहीं मारो मरू,

- (१) सुत्तनिपात ३४ । निज्जायये सुन्दरिका पारुत्ताय सुत्त (संयुत्त ७।१।९) भी; निज्जायये 'बहुत्त' में जब यहाँ कहा रहे है, किन्तु पानी से धुड़ि नहीं होती। जिसमें तत्त्व और बर्म हैं वही बुद्धि है, वही ब्राह्मण है' अद्विगन्तुत्त पबल १।९ तथा 'जो सत्य से वास्तविक चित्तनिष्ठ वेद के जन्म को पहुँचा (वेदवत्) है तथा जिसने ब्रह्मचर्य समाप्त किया है, उसे ब्रह्म-उपनीत कहो'। संयुत्त ७।१।९

- (२) वैज्जिपवीड बुद्धिकोय के किये मूखवत्त सुत्त (बीज १।५) ; सोमह बरिष्कारोवत्ती महा सम्पदा के किये वैज्जिप उपयुक्त है; वैज्जिप सुत्त निपात भी ।

बकरे-भेड़ें नहीं मारे गए, मूष सूखर नहीं मार गए, न नाना प्रकार के प्राणी मारे गए। न मूष के लिए गुल काटे गए। जो भी उसके पास प्रेय्य कर्मकर ने उन्होंने भी बंद तबित मय तबित हो जघमुक रोते हुए सेवा नहीं की। जिन्होंने बाहा उन्होंने किया जिन्होंने नहीं बाहा उन्होंने नहीं किया। जो बाहा सो किया जो नहीं बाहा सो नहीं किया। भी-तेक मक्खन रही मधु, मुड़ से ही यह वह समाप्ति को प्राप्त हुआ^१। यज्ञों की विभुद्धि करनेवाले बुद्ध को उनका गिन्तक किसने बताया? उन वेद के अन्त को पहुँचे हुए^२ (वेदन्तम्) महात्मा को वेद के विरुद्ध बताना किस्स धार्मिक सर्वश्रीम की करतूत है? उस 'वेदम्' (वेदम्) के सामने बाहरि जैसे मंत्र-निष्ठ, वेद-मारंगत ब्राह्मण और उनके सिष्य भी तो अपनी शक्तियों को मिटानेवाले हुए। यदि बहुत से विचारक ब्राह्मणों का बुद्ध के काक में ही यज्ञयागादिमय क्रिया-कलाप फूटा तो यह सब उनके ज्ञान के कारण ही तो हुआ। महान् अग्निहोत्री कश्यप काश्यप की ही पचाही सुनिए। भगवान् उससे पूछते हैं 'क्या देखकर है उदनेक बासी ! तप-कृशों के उपदेशक ! तुने ज्ञान छोड़ी ? काश्यप ! तुमसे यह बात पूछता हूँ तुम्हारा अग्निहोत्र कैसे फूटा ?'। "सब्र और रस में कामनोर्षी में त्रिवर्षों में कामेष्टि यज्ञ करते हैं। काश्यप ने उत्तर दिया "मैं रापादि जराबिषा मक हूँ मेने यह ज्ञान किया इसलिए मैं इष्ट और हुत से विरत हुआ। मुझे 'जो कुछ समुपय वर्म है वह निरोध वर्म है' यह निर्मल वर्मचक्षु उत्पन्न हुआ। भगवान् ने फिर पूछा है काश्यप ! क्या घग्द और रस में तेरा मन नहीं रमा तो वेद-मनुष्य-लोक में कहाँ तेरा मन रमा ? है काश्यप ! इसे मुझे बता"। "अम मर में अविद्यमान निर्लेप घांत रापादिचिह्नित निर्वाणपद को देखकर, निर्विकार, दूसरे की सहायता से न पार होनेवाले निर्वाण पद को देखकर मैं इष्ट और हुत विरत हुआ^३। विभुद्ध ज्ञान पर प्रतिष्ठित बुद्ध के विचार की वैदिक कर्मकाण्ड के प्रति क्या प्रतिक्रिया हो सकती थी इसकी एक मलक इस तरह हमने देखी। बाहरण पर ही वर्म की मुनियार माननेवाले वे भगवान् उससे

(१) कदम्बानुत्त (दीप १५); वर में प्राणिहिता मीतिक नहीं। किन्तु बाद में डाली गई है इस दृष्टिकोण के लिए देखिए अकिन्तु-अट्टकवा, ब्रह्मर्षी पृष्ठ २५४

(२) देखिए ब्रह्मर्षी पृष्ठ ३६; विनय पिटक—महावग्ग १ भी इष्टम्।

कहने की जरूरत नहीं है। वेद या किसी भी धर्म के स्वतः प्रमाण को मान लेने का सबसे अधिक और ग्राह्य हेतु यही हो सकता है कि वह उस की विभिन्न व्यवस्था का और अनुभव सम्पन्न महात्माओं की अनुभूतियों के नीचे ही अपनी बुद्धि को रखने का परिणामक हो सकता है ताकि बुद्धि के द्वारा किए हुए विवेचन से कभी कभी अव्याजनीय मायों में भी जा सकते हैं वही से बचे रहें और अव्याजसाधना विनष्ट नहोमो कि भारतीय दर्शन की एक अन्यतम प्रवृत्ति है। इससे अतिरिक्त यदि और किसी हेतु से वेद वा अन्य किसी धर्म की स्वतः प्रामाण्य जैसी कोई बात कही जाती है तो निश्चय ही हम कह सकते हैं कि वह मानवीय बुद्धि की बड़ता की पहली निशानी है, जैसा कि हम आचार्य बर्मकीर्ति के शब्दों को पढ़ते भी सम्यक् कर चुके हैं। यमवान् बुद्ध स्वयं अनुभव सम्पन्न महारत्ना है उन्होंने अपने अनुभव से हम कुछ या किया है, उन्हें वैदिक ज्ञान की आवश्यकता नहीं है। साक्षात् की कट्टान पर जाते होकर जब उन्होंने स्वयं ही कह दिया 'आत्म्य को जान लिया आत्मीय की जाचना कर की।

परिपाम्य की छोड़ दिया मत है साक्षात् । मैं 'बुद्ध' हूँ'।

तो फिर उन्हें वेद या अन्य किसी धर्म के प्रमाण की क्या आवश्यकता थी, 'इतिह' 'इतिह' कहकर आचार्यों के समान प्रमाण लेने का क्या कारण था स्वयं उनको तो वे उस की अपरोक्ष अनुभूति करनेवाले हुए। हेमक माधव (बाहर के लोग कहें कि मैं है एक) विवृष्टिवाकर पूछता है 'पहलों ने मुझे बताया था 'ऐसा था' 'ऐसा होना'। वह सब 'ऐसा' 'ऐसा' (इतिह इतिह) है और ठीक बतानेवाला है। हे मुनि ! मेरा मन उसमें नहीं रमा । हे मुनि ! तुम तुम्हा विनाशक बर्म मुझे बतलाओ जिसको जानकर, स्मरण कर, आचरण कर लोक में तुम्हा को पार होऊँ । यमवान् के समाधान किया है हेमक ! बही इष्ट, मृत स्मृत और विज्ञात में ऊँच (राम) का हटना ही अत्युत्तम निर्वाण पर है। इसे जानकर, स्मरण कर, इसी जन्म में निर्वाण प्राप्त उपशान्त होते हैं और लोक में तुम्हा की पार कर जाते हैं'। फिर यमवान् का मतभ्य तो अत्यन्त सार भी है। जैसा कि

किन्तु अपने अथवा अपने पूर्वजों के द्वारा रचित मन्त्रों से । वेदिए राधाकृष्णन् इण्डियन क्लिफोर्ट की विन्धव वही पुस्त १२९, पृष्ठ ५

(१) लेखपुस्त (पत्रिका २५।६)

(२) हेमक माधव पुस्तक—मुद्रितपत्र ५।८

उन्होंने 'काधामो' को बताया कि जो कोई भी सिद्धांत या मार्ग उनको बुद्धि के अनुकूल जान पड़े और जिससे जीवन का परिष्कार हो वह ग्रहण होने चाहिए फिर चाहे वह कहीं से भी क्यों न आए हो। इस प्रकार यदि बेद मार्ग सही है तो उसके स्वीकार करने में भी बुद्ध को क्या बाधति हो सकती है? प्रजापती गीतमी से भी तो भगवान् ने कहा कि जिन बर्षों को तू अपने लिये उठाने वाले समझे अर्थात् जो बर्ष विराय मिठेव और विमल्लि के लिए हों उन्हें तू ग्रहण करना और जो इनसे विरुद्ध हों उनको छोड़ना। तो फिर बेद मार्ग यदि शांति और मुक्ति के लिए ही है तो बुद्ध का उसमें क्या विवाद हो सकता है? निरक्षितों के पीछे उपानय नहीं पड़ते उनका उद्देश्य तो मनुष्य को अपने वास्तविक महत्व की अनुभूति और साक्षात्कार ही करना है, विवाद उनका काम नहीं है। हे काधाम ! यह सत्य है, यह किससे कहे 'यह झूठ है' यह किससे विवाद करे ! जिसमें सुम विषम नहीं है वह किससे विवाद करे ! जो काम से मृग्य अपने लिए अविष्य को न बनाने वाला है, वह मुनि लोक से विग्रह की क्या

(१) कालाम नामक क्षत्रियों से भगवान् ने कहा 'अस्मी कालामो ! मत तुम अनुधव से मत परम्परा से मत 'ऐसा ही है' । मत पितृ-सम्प्रदाय से मत तर्क के कारण से मत नय (ध्याय) के हेतु से मत वक्ता के आकार के विचार से मत अपने लिए विचारित मत के अनुकूल होने से मत वक्ता के जव्य रूप होने से, मत समय हमारा मुख (बड़ा) है इस कारण से, विवशात करो किन्तु अब कालामो ! तुम अपने ही आप जानो कि ये बर्ष अकृशक, ये बर्ष सरोव ये बर्ष विज-निमित्त ह ये बहुष किय जाने पर महित के लिये, बुद्ध के लिये होते हैं तब कालामो ! तुम छोड़ देना' । कैसपुल्लिय सुत्त (अनुसुत्त ० ३।१०।५) बुद्धचर्या पृष्ठ ३४७

(२) 'गीतमी ! जिन बर्षों को तू जाने कि वे तराय के लिए हैं, विराय के लिए नहीं, इच्छाओं के बढ़ाने के लिए हैं घटाने के लिए नहीं अनुपोषिता के लिए हैं उद्योषिता के लिए नहीं' - तो तू गीतमी ! तोलही जाने जानना कि, न वह बर्ष है न विनय है न छास्ता का शासन है। प्रजापती सुत्त (अनुसुत्त ८।२।१।३) बुद्धचर्या, पृष्ठ ८१

विहीन उत्कासीन ब्राह्मणों की बढ़ बढ़ कर बढ़ाई हुई बातों को क्या महत्व दे सकते थे ? 'ये वैविध ब्राह्मण को ब्राह्मण बनानेवाले धर्म हैं उनको छोड़कर पाँच काम-धर्मों को योग करते हुए, काम के बंधन में बंधे हुए, काया छोड़ने पर मरने के बाद ब्रह्मा की सत्कोकता को प्राप्त होंगे यह संभव नहीं ।' ब्रह्मा की सत्कोकता का उपदेश तो स्वयं भगवान् बुद्ध ने दिया है । अन्य उनकी विद्या का ह्रस्वता । महान् उनकी समन्वयारम्भिका बुद्धि और ब्रह्मचार की नीरस-व्यवस्था ! 'वैविध ब्राह्मण बेचस्ते वा ज्ञेते हैं, ज्ञेयकर विद्या को प्राप्त है । सुख में मग्नो रीर रहे हैं । इसलिये वैविध ब्राह्मणों की विद्या नीरस भी कही जाती है, विपिन भी कही जाती है व्यसन भी कही जाती है । यह भी निर्भीक छास्ता ने कहा और यह किसी के प्रति मित्रा की आवाज नहीं थी किन्तु छात्र की पुकार थी जो उपायस की अनुमति पर प्रतिष्ठित थी । सम्यक सम्बुद्ध के समय के ब्राह्मण को कुछ भी उनके धर्मों में सर्वोत्तम छात्र वा उसे अपने में मूर्तिमान् नहीं बिखा सकते थे किन्तु बुद्ध और उनके मित्रों में बड़ी मूर्तिमान् बिखाने को वे विवश थे अतः बुद्ध को हमें एक पूर्णता प्रदान करनेवाले के रूप में ही देखना चाहिए, विनाशक या निर्वाक के रूप में कभी नहीं । जब वास्तविक जगत् ही हमारे पास नहीं तो समग्र भारतीय धर्मन की बाधी भी कहती है कि कोई भी धर्मप्रवक्ता अपना वास्तव जगत् या कर्मकांड हमारा कुछ नहीं कर सकता । 'यस्तु ब्रह्म विदुषा करिष्यति' । यह ब्रह्म ने भी तो कहा है तो फिर सम्यक सम्बुद्ध के ही इस

(१) ऐतिवजसुत (बीजनिबन्ध १।१३)

(२) 'वादिष्ठ ! सन्ताप्यते नै उत्पन्न और बड़े हुए जगत् को सन्ताप्यते का मार्ग पूरने पर डेरी या अकृता ही सकती है किन्तु उपायस को या ब्रह्मलोक जानेवाला मार्ग पूरने पर डेरी नहीं हो सकती । वादिष्ठ ! मैं ब्रह्मा को जानता हूँ, ब्रह्मलोक को और ब्रह्मलोकप्राप्ति की प्रतिपत्ति को भी और जैसे मार्गस्थ होने से ब्रह्म लोक में उत्पन्न होता है उसे भी जानता हूँ । जैसे वादिष्ठ ! अतएव संशयमा मोदी ही मिहगत से चारों दिशाओं को बुंजा देता है, वादिष्ठ ! इसी प्रकार मित्र-आवना से आलित चित्त की विमुक्ति से चित्ताने परिमाण से काम किया है वह यहीं अवशेष नहीं हो जाता । यह भी वादिष्ठ ! ब्रह्मा की सत्कोकता का मार्ग है' । ऐतिवजसुत (बीज १।१३) ।

कहने में क्या बेव-गिस्वा है 'वैदिक ब्राह्मण जो ब्राह्मण बनानेवाले बर्म हैं उनको छोड़कर जो म-ब्राह्मण बनानेवाले बर्म हैं उनसे युक्त होकर कहते हैं हम इन्द्र को आह्वान करते हैं हम ब्रह्मा को आह्वान करते हैं, महर्षि को आह्वान करते हैं, यम को आह्वान करते हैं वाशिष्ठ । ये वैदिक ब्राह्मण जो ब्राह्मण बनानेवाले बर्म हैं उनको छोड़कर आह्वान के कारण कामा छोड़ने पर भरम के बाद ब्रह्मा की सन्निकृता को प्राप्त हो चारोंमे यह संभव नहीं^१ । 'ब्रह्मसम' होने का मार्ग तो विष्णुब्रह्मसमीपन की प्रतिष्ठा पर ही हो सकता है^२ । और उसी का प्रस्थापन भगवान् बुद्ध का एक मात्र विषय है । वैदिक प्रज्ञान में ब्रह्मा भगवान् के अनुसार सत्य की अनुरागा मात्र कर सकती है और फिर भी जबकि वह एकांश से 'यही सत्य है और सब झूठा' कहनेवाली न हो, किन्तु 'सत्य' का बहुकारी बर्म तो उनके अनुसार 'प्रज्ञान' ही है । 'भास्वत्वात्' सत्य प्राप्ति का बहुकारी बर्म 'प्रज्ञान' है । यदि प्रज्ञान (प्रयत्न) न करे तो सत्य को भी प्राप्त न करे । चूँकि 'प्रज्ञान' करता है, इसीलिए सत्य को पाता है इसीलिए सत्य-प्राप्ति के लिए बहुकारी बर्म प्रज्ञान है^३ । इस प्रकार बुद्ध के प्रज्ञान के साथ वैदिक कर्मकांड के सर्वत्र को हमने देखा । अब वेद प्रामाण्य के विषय में कुछ कहना अपेक्षित है । ब्राह्मण ग्रंथों में वेद को अपौरुषेय और नित्य होने का महत्त्व दे दिया यह हम पहले देख चुके हैं किन्तु हमें इस विषय में यह भी नहीं भूलना चाहिए कि स्वयं वैदिक साहित्य में ही इस स्थिति के विरुद्ध अनेक वचन भरे पड़े हैं जिनको यदि साम्प्रदायिक दृष्टि से नहीं किन्तु निष्पक्ष सात्विक बुद्धि से हम देखें (उत्तरकाळीन व्याख्याकारों की अनुसार से मरी हुई पुस्तकों के द्वारा नहीं) तो हम इस निष्कर्ष पर आए बिना नहीं रह सकते कि कुछ ऋषि निश्चय ही वेदों को पूर्वज ऋषियों की कृतियाँ मानते थे और मानते थे कि उनमें मानवीय भावनाओं का प्रकाशन है।^४ इस विषय पर बहुत अधिक

(१) तैत्तिरीयसुत (टीप १।१३); जिन ऋचाओं की ओर यहाँ संकेत है उनके लिए देखिए ऋ १।३५।१ यजु ३।३।३४ ३५

(२) देखिए श्रौतसुत (अंगुत्तर ५।४।५।२)

(३) अंकितसुत (मग्निम २।५।२) देखिए बुद्धजर्ण पृष्ठ २२९

(४) देखिए ऋ १।११।७।२ २।३५।२ २।३७।१। ३।४७।१२ जिनके आधार पर कहा जा सकता है कि अनेक वैदिक ऋषि ऋचाओं को ईश्वरवृत्त नहीं

कहने की शक्ति नहीं है। वेद या किसी भी ग्रंथ के स्वतः प्रमाण को मान लेने का सबसे अधिक और प्राण्य हेतु यही हो सकता है कि वह सत्य की विमल गवेषणा का और अनुभव सम्पन्न महात्माओं की अनुभूतियों के नीचे ही अपनी बुद्धि को रखने का परिणामक हो सकता है ताकि बुद्धि के द्वारा छिपे हुए विवेचन को कभी कभी अव्याख्यान्य मार्गों में भी जा सकते हैं वही से बचे रहें और अख्यात्मसाधना विमल न होवो कि भारतीय दर्शन की एक अमूल्य प्रवृत्ति है। इससे अतिरिक्त यदि और किसी हेतु से वेद या अन्य किसी ग्रंथ की स्वतः प्रामाण्य जैसी कोई बात कही जाती है तो निश्चय ही हम कह सकते हैं कि वह मानवीय बुद्धि की शक्ति की पहली निशानी है, जैसा कि हम आचार्य बर्मकीर्ति के वाक्य को पहले भी उद्धृत कर चुके हैं। भगवान् बुद्ध स्वयं जनमम सम्पन्न महात्मा हैं, उन्होंने अपने अनुभव से सब कुछ पा लिया है उन्हें वैदिक ज्ञान की आवश्यकता नहीं है। साधना की चट्टान पर उड़े होकर जब उन्होंने स्वयं ही यह दिया 'आत्म्य को जान लिया आध्यात्म की साधना कर ली।

परित्याग को छोड़ दिया यह हे आह्वान ! म 'बुद्ध' हूँ'।

तो फिर उन्हें वेद या अन्य किसी ग्रंथ के प्रमाण की क्या आवश्यकता और, 'इतिह' 'इतिह', कहकर आचार्यों के समान प्रमाण देने का क्या कारण रहा स्वयं उनकी तो वे सत्य की अपरोक्ष अनुभूति करनेवाले हुए। हेमक नामक (बाहर के लोग ही पियों में से एक) गिरिमिकाकर पुस्तक है 'पहलों ने मुझे बतलाया था 'ऐसा था' 'ऐसा होना'। वह सब 'ऐसा' 'ऐसा' (इतिह इतिह) है और तर्क बहानेवाला है। हे मुनि ! मेरा मन सबमें नहीं रमा, हे मुनि ! तुम सृष्टि विनाशक बनें मुझे बतलाओ जिसको जानकर, स्मरण कर, आचरण कर लोक में सृष्टि को पार होऊँ। भगवान् के समाधान किया है हेमक। यही इष्ट भूत स्मृत और विज्ञात में छन्द (राग) का हटना ही अमृत निर्वाण पर है। इसे जानकर, स्मरण कर, इसी जन्म में निर्वाण प्राप्त उपरान्त होते हैं और लोक में सृष्टि को पार कर पाते हैं'। फिर भगवान् का अत्यन्त ही अत्यन्त कठोर भी है। जैसा कि

दिगु अपने अन्तरा अपने पूर्वजों के द्वारा रचित मानते थे। देखिए राधाकृष्णन् इण्डियन डिमॉल्टकी जिस पहली, पृष्ठ १२९, परसेरित ५

(१) शतसूत (अग्निमान २५।३)

(२) हेमक नामक पुस्तक—सुतनिपात ५।८

उन्होंने 'कालामों' को बताया कि जो कोई भी सिद्धांत या मार्ग उनको बुद्धि के अनुकूल जान पड़े और जिससे जीवन का परिष्कार हो वह ग्रहण होने चाहिए फिर चाहे वह कहीं से भी क्यों न आए हों^१। इस प्रकार यदि वह मार्ग सही है तो उसके स्वीकार करने में भी बुद्ध को क्या आपत्ति हो सकती है? प्रजापती गीतमी से भी तो भगवान् ने कहा कि जिन बर्णों को तू अपने लिये छठाने वाले समझे जर्षान् जो बर्ण विराम निरोध और विमुक्ति के लिए हों उन्हें तू ग्रहण करना और जो इनसे विरुद्ध हों उनको छोड़ना^२। तो फिर वेद मार्ग यदि शांति और मुक्ति के लिए ही है तो बुद्ध का उसमें क्या विचार हो सकता है? निश्चितियों के पीछे तपायत नहीं पड़ते उनका उद्देश्य तो मनुष्य को अपने वास्तविक महत्त्व की अनुभूति और साक्षात्कार ही करना है, विचार उनका काम नहीं है। हे ब्राह्मण ! यह सत्य है यह किससे कहे 'यह झूठ है यह किससे विचार करे ! जिसमें सम विषम नहीं है वह किससे विचार करे ! जो काम से मृत्यु अपने लिए बहिष्कृत को न बनाने वाला है वह मुनि लोक से विग्रह की कमा

(१) कालाम नामक क्षत्रियों से भगवान् ने कहा 'असौ कालामो । मतं तुम अनुभव से मत परम्परा से मत 'ऐसा ही है' से मत पित्र-सम्प्रदाय से मत तर्क के कारण से मत नय (न्याय) के हेतु से, मत वक्ता के लोकार के विचार से मत अपने चिर विचारित मत के अनुकूल होने से, मत वक्ता के मध्य कथ होने से मत वचन हमारा सुब (बड़ा) है इस कारण से विश्वास करो किन्तु जब कालामो ! तुम अपने ही माप जानो कि ये बर्ण अकृशात ये बर्ण सरोध ये बर्ण चित्त-निवृत्त हूँ, ये ग्रहण किए जाने पर अहित के लिए, दुःख के लिए होते हैं तब कालामो ! तुम छोड़ देना'। केलपुत्तिय सुत्त (अनुत्तर ३७।५) बड़चर्चा पृष्ठ ३४७

(२) 'गीतमी ! जिन बर्णों को तू जाने कि ये सराम के लिए हैं विराम के लिए नहीं, छठानों के बड़ाने के लिए हैं छटाने के लिए नहीं। अनुद्योगिता के लिए हैं उद्योगिता के लिए नहीं। ~ तो तू पीतमी ! तोलहों जाने जानना कि, न वह बर्ण है न विनय है, न शास्ता का शासन है। प्रजापती सुत्त (अनुत्तर ८।२।१।१) बड़चर्चा, पृष्ठ ८१

नहीं कहता^१।' न अपने धर्म की प्रशंसा करना न परधर्म की निन्दा करना^२ यह उपागत का ही नहीं समग्र भारतीय विचार का ही उपक्रम है। उपागत की तो बात क्या उनके मार्ग पर चलनेवाले असोक और हर्ष जैसे सम्राटों ने भी इस प्रभृति को कितावा बिकसाया इसका इतिहास साक्षी है। जगवान् के ने सम्ब हिन्दु-धर्म के लिए विरस्मरणीय है जिनमें उन्होंने 'यज्ञों में मुख्य अग्निहोत्र और ऋत्यों में मुख्य सावित्री'^३ को बताया है। किन्तु उसके निष्पन्न में उन्होंने सम्पन्न विचार और निष्पन्न-विस्तार को ही प्रधान बताया है और जिस प्रकार वैदिक प्रज्ञान उसी प्रकार बुद्ध के उपदेशों में भी इसी प्रकार सत्य को ही निकालना है, यही उपागत का बाव है। 'यहां एक छास्ता जानुमनिक (जानुमन स्मृति) को सत्य माननेवाला होता है। स्मृति में ऐसा स्मृति में ऐसा परम्परा से पिटक-सम्प्रदाय (ग्रंथ-अमान) से वह धर्म का उपदेश करता है' इसके विषय में हम क्या मत लें यह प्रश्न बुद्ध के काक की तरह बाज भी किया जा सकता है और इसके लिए 'विमर्ष-बाजी' बुद्ध का यही स्पष्ट उत्तर है जो वैदिक प्रज्ञान के सम न अन्य किसी प्रज्ञान के लिए भी सुप्रयुक्त हो सकता है—सम्ब ! जानुमनिक को सत्य मानने वाले छास्ता का जानुमन सु-भूत भी हो सकता है कु-भूत भी बचार्च भी हो सकता है अयबार्च भी हो सकता है' अतः एकाक्ष से किसी भी ग्रंथ में बड़ा कैसे की जाय कि यही 'सत्य है और सब भूटा'। फिर तर्क से भी तो ऐसा नहीं किया जा सकता। 'सम्ब ! शक्ति विमर्षक (विमर्षक) छास्ता का विचार सु-तर्कित भी हो सकता है दुष्ट रूप से तर्कित भी बचार्च भी हो सकता है अयबार्च भी^४। अतः सत्य के निर्णय में उपागत के अनुसार भी स्वानुमति ही अंतिम प्रमाण ठहरी है, जिसके लिए ही अन्ततः बेदके प्रमाण का भी

(१) वैदिक बुद्धचर्या पृष्ठ ११७। मिताहमे वेद की परम्परा में भी 'विमर्ष स्नेह निक्षिप्य विरोधीवृत्तयः कारणम्। तौ संरक्षितस्तद्बुद्धिः सुखं निर्वाप्ति वेदवित्' मन्त्रोपनिषद्, प्रश्न ६ पर शंकर भाष्य में उद्धृत।

(२) लघुसुत्त (मज्झिम २।३।६) बुद्धचर्या पृष्ठ २६५।

(३) सेकसुत्त (मज्झिम २।५।६)

(४) सम्बसुत्त (मज्झिम २।३।६) बुद्धचर्या, पृष्ठ २६३-६४ तर्क या मृतके द्वारा ही केवल सत्य को निकालने की चेष्टा को अपमान ने 'अनारवात्तक बह्वाचर्य' कहा है, इससे आश्चर्यजनक मिलने की आशा नहीं।

सपयोग है। जब स्यामल विनायक न ठहर कर पूरक की ठहरते हैं। यह तो कर्मकांड और वेद के प्रमाण की बात रही। जब तैत्तिरीय क्षेत्र में हम जाते हैं तब तो बुद्ध के विचार की एक अद्भुत विषय हम देखते हैं। यह कहना सक्त है कि ब्राह्मण-ग्रंथों में सिवाय यज्ञयामादिमय विधानों के और कुछ है ही नहीं। परमात्मान का वर्णन वे भी करते हैं और 'आरभ्यको' में तो इसकी ठरक विशेष ही प्रवृत्ति है। ये प्रवृत्तियाँ निश्चय ही बुद्ध के विचार के अधिक अनुकूल हैं। 'सर्वमेव' जैसी वस्तु का जब अतपय ब्राह्मण आध्यात्मिक वर्णन करता है^(१) 'सर्व' के आचरण के द्वारा ही जब वह देवताओं की प्रशंसा किया हुआ मानता है^(२) और जब वह कहता है कि यज्ञों के द्वारा ही सर्व प्राप्तम् नहीं किन्तु उसके लिए ज्ञान आवश्यक है^(३) जिसके बिना यज्ञ करना भी मृत्यु के मार्ग में ही चक्कर लगाता है^(४) और आरभ्यज्ञ ही श्रेष्ठतम है श्रेष्ठतम कर्म ही यज्ञ है^(५)। तो हम कह सकते हैं कि वह उपनिषदों की याचना की ठरक बा रहा है जिसके ही बुद्ध निषेधक और आने बढ़ानेवाले हैं। जब कामनाओं की प्राप्ति से भी एक उच्चतम उद्देश्य स्वीकार कर लिया जाय^(६) जब देवताओं का देवत्व भी उपस्था के कारण ही प्राप्तम् में न लिया जाय^(७) तो वह मनुष्यत्व की महिमा का ही विकास है। और यही बुद्ध के विचार का भी अपर नाम है। कर्म के अनुकूल ही पुनर्जन्म की याचना भी बुद्ध-दर्शन के अनुकूल

(१) अतपय ब्राह्मण १।३।७।१।१

(२) ऐतरेय अतपय ब्राह्मण १।१।१।४ १।१।१।५; ३।३।२।२; ३।३।२।८; २।२।२।१९

(३) ऐतरेय अतपय ब्राह्मण १।३।७।१५

(४) ऐतरेय अतपय ब्राह्मण १।७।३।१ १।१।७।१४ १।२।५।१९; १।५।१४ १।१।७।३।२०

(५) ऐतरेय ऐतरेय ब्राह्मण १।१।२।५; अतपयब्राह्मण १।७।१।५

(६) ऐतरेय अतपय ब्राह्मण १।५।७।१५; इन सब याचनाओं के कारण पौरोहित्य की महिमा निश्चय ही घट गई किन्तु फिर भी जातिवाद तो रहा ही बुद्ध की 'आनुर्बन्धी श्रुति' जिसके संस्कार के लिये प्रवृत्त हुई।

(७) ऐतरेय तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।१२।३

(८) ऐतरेय अतपय ब्राह्मण २।६; १।२।१।११; इति सोऽं नृत्पयोऽभिप्रायते। नित्यादये 'प्राणी' ही नहीं जाता है, जहाँ उसका कर्म जाता है' बुद्ध-वचन।

है। अतः इन बातों में विरोध नहीं है। जब हम उपनिषदों के साथ बुड-दर्शन के सम्बन्ध के महत्वपूर्ण विषय पर आते हैं।

इस विषय पर आते ही सबसे पहले तो हमें यह कह देना चाहिए कि बुडा के समय में उपनिषदों की परम्परा एक जीवित परम्परा नहीं थी किन्तु फिर भी बहुत से विद्वत् लोग उनमें से बहुत से परिचित थे और उनके विषय में भगवान् से प्रश्न भी करते थे संताप भी करते थे। एक व्यक्ति ने पूछा था 'हूँ शीतय'। मार्ग-अमार्ग के संबंध में ऐतरेय ब्राह्मण तैत्तिरीय ब्राह्मण छन्दोग ब्राह्मण छन्दावा ब्राह्मण, बृहदारण्यक ब्राह्मण तथा अन्य ब्राह्मण नामा मार्ग बतलाते हैं। तब भी वे सैरा करनेवाले को ब्रह्मा (ब्रह्म?)^१ की सकोपता को पहुँचाते हैं। जैसे हे शीतय। शाय या निगम के बहुर में नामा मार्ग होते हैं, तो भी वे सभी ग्रामों में ही जानेवाले होते हैं। ऐसे ही है गीतम।^२ इसी प्रकार 'तैत्तिरीय ब्रह्मसूत्र' का भी वर्णन आया है^३। बुड के काक में जिस प्रकार 'सोम को पीकर हम अमृत हो गए' इस प्रकार गानेवाले सोम भी वे उसी प्रकार 'पूजा ह्येते अबुदा यज्ञस्या'^४ का निर्वाण करनेवाले का स्वतन्त्रवेडा न भी ब्राह्मण भी थे। इन दूसरे प्रकार के मनीषी विचारों ने ही पुनः काक में जीपनिषद् ज्ञान का प्राबुध्वाँ किया था और उन्हीं के दर्शन से जब हमें बुड के मन्त्रम्य को मिलाना है।

इस विषय में सबसे पहले तो हमें यही देखना चाहिए कि 'उपनिषद्' शब्द से उस विद्या का तात्पर्य होता है जिसके द्वारा अविद्या आदि संसार के बीच का विद्यरज हिसन अशौनू विनाश किन्तु न ता है।^५ 'विद्याम्य तं मृत्युमुखाद

(१) त्रिपिटक में 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग न होकर 'ब्रह्मा' शब्द का ही प्रयोग हुआ है, ही सामासिक पदों में तो 'ब्रह्म' अवश्य ही ही गया है यथा 'ब्रह्मसूत्र' 'ब्रह्मप्राप्ति' आदि में। इसलिए ('ब्रह्मसूत्र' के लिए) शीतयुत (अनुसूत ५।४।५।२)

(२) तैत्तिरीय सुत (शीत १।१३)

(३) बुक्तवगा ६।२ देखिए बुडवर्ग्य बुट ७४

(४) ऋ ८।४।८।३

(५) मुण्डक १।२।४।८

(६) ये अनुसूतको दृष्टानुसूतविद्विषयवितुष्यः सन्त उपनिषदशब्दवाच्यां ब्रह्मसूत्रसूत्रां विद्यां उपबोधोपपन्नं तज्जिष्ठतया निरुचयेन श्रीकृष्ण

प्रमुष्यते^१ । (उसे साक्षात् जानकर अनुप्य मृत्यु के मुख से घृष्ट जाता है) । ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽमृद्धिमृत्युः^२ । ब्रह्म को प्राप्त हुआ पुरुष विरज और विमुक्त हो गया ये उपनिषदों की ही वाणियाँ हैं। अतः कुछ निवृत्ति के उद्देश्य को लेकर प्रवृत्त होने वाली उपनिषदें उन 'वेदगू' (वेदज्ञ) बुद्ध के मन्तव्य से विभिन्न प्रयोजन की प्रतिज्ञा लेकर प्रवृत्त नहीं होतीं। इन बीजों के पन्था में भी कोई विशेष भेद नहीं यह हम अभी एक-एक बीज को लेकर देखेंगे। बुद्धा ही जन्मत को तो मृत करके दिखाया नहीं होगा और ब्रह्म विभिन्नताएँ और विशेषताएँ भी दृष्टिभोचर होंगी (और वे अनेक स्थानों पर होंगी) तो उनका भी निष्पन्न भाव से दिखाया ही जायगा। सत्य भी अब वैसे ही होगा, तो फिर हम कौन होते हैं? 'तत्र के बयम्'। अस्तु, औपनिषद ज्ञान या तो अनेक ऋषियों की कृति होने के कारण या उसके अतीत रस्यारसक मन्तव्य होने के कारण या समझनेवालों की भिन्न दृष्टियों प्रवृत्तियों और अधिकार होने के कारण अपने परमार्थ स्वरूप में कुछ अनिश्चित अस्पष्ट और बहु-स्वरूप है। तथापि का मन्तव्य तो एक ही व्यक्ति का विचार होने पर भी प्रायः वैसे ही था। फिर जिस प्रकार एक ही तथागत का मन्तव्य बाद में बहुरूप भिन्न-भिन्न भाषाओं के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्यात किया गया उसी प्रकार औपनिषद वर्णन के भी उत्तरकालीन पञ्चमुखी विकास की गाथा है। इस विकास की परम्परा पर हम इसी प्रकार में आगे स्वतंत्र रूप से विचार करेंगे ही। जिस प्रकार 'विक्रयार्थ प्रतिपत्ति' का बहुत रूप से आठों भाषाओं से बहुरूप ने सुमत् पर समझाया है^३ उसी प्रकार (अबचायों कहिए कि उससे भी अधिक—उपनिषदों में तो अनेक ही 'विक्रयार्थ प्रतिपत्ति' वाले उपदेश सहज ही में मिल जाने से) वह उपनिषदों के वर्णन पर भी सुप्रयुक्त हो सकता है।

तेजामविद्याये संतारधीरास्य विप्ररक्षाद्विस्तभाद् विनाशनाशितयनेनार्थं
योगेन विद्या उपनिषदितुष्यते । नट उप० पर दाँकर भाष्य का
प्रारम्भ । देखिए तैत्तिरीय उपनिषद् के प्रारम्भ में भी दाँकर भाष्य ।

(१) कठ १।३।१५

(२) कठ २।३।१८

(३) सुप्रसन्न स्वयंभूतमात्मनोऽस्तम्भस्य प्रकाशितं विद्वयार्थ प्रतिपत्त्या
आदि ब्रह्मसूत्र दाँकर भाष्य २।२।६।३२ । इस विषय पर विशेष
विश्लेषण के लिए देखिए आगे 'बीज वर्णन और वेदान्त' ।

किर समन्वय के प्रयत्न तो दोनों की ही परम्पराओं में विद्यमान हैं। चंद्र, रामानुज और नल्कम आदि के मन्त्रमय बलि किसी एक ही औपनिषद् सिद्धांत में विवेचित किए जा सकते हैं, तो क्या 'कथावस्तु'कार और 'विक्रमप्रस'कार में ऐसा ही प्रयत्न बुद्ध के वास्तविक मत को जानने के लिए नहीं किया ? अपनी-अपनी बुद्धि के अनुसार 'विक्रमार्थ प्रतिपत्ति' और समन्वय के प्रयत्न तो दोनों दर्शनों में ही विद्यमान हैं, ऐसा हमें जानना चाहिए। किर विक्रमार्थ प्रतिपत्ति से समन्वय की दृष्टि दोनों ही व्यवहृ अधिक भीरवती है ऐसा भी हमें भारतीय दर्शन का इतिहास बताता है। अतः कहने का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार 'प्रतिपत्ति के मेघ जलवा विनेय (विष्णु) के मेघ से' बुद्ध का एक दर्शन भी उत्तरकाशीन परम्परा को लेकर 'बहुप्रकार' विवेचित किया जा सकता है,^१ उसी प्रकार औपनिषद् दर्शन भी। मूल रूप में दोनों एक ही दर्शन हैं अर्थात् एक ही बुद्ध-दर्शन और एक ही उपनिषद्-दर्शन और सभी आचार्यों और वादों को छोड़कर यहाँ केवल इन्हीं मूल दर्शनों के संबंध को विवेचित करना ही हमारा कार्य है। हाँ एक बात अवश्य है और वह अग्रवान है, अर्थात् जब कि बुद्ध का दर्शन अपने प्रमाण के लिए केवल उपाय की अभिसंबोधि पर प्रतिष्ठित है उपनिषद् के दर्शन की उत्पत्ति की गवाही मात्रवत्स्य उद्दालक दशेकेयु, धार्याय महीधाय ऐतरेय ऐतन धारित्य उत्पत्तकाम आशक्त वैश्वकि नाय्यायन प्रतर्जन वासाकि जवातधनु, नार्पी मैत्रेयी आदि अनेक शास्त्र और शास्त्रिकाओं ने दी है। अर्थात् उन्होंने इसका आधिकार्य किया है। किन्तु यहाँ भी विवेक अन्य है। जिस प्रकार उपनिषदों के ऋषियों ने अपने नाम और रूप को छोड़ अपने कर्तृत्व के सभी अभिमान को छोड़ स्वयं अपने प्रमातों में ही छिप जाना पसन्द किया है, उसी प्रकार उपनिषद् ने भी अपने में कभी यह संकल्प नहीं जाने दिया कि 'मैं' 'उपदेश दे रहा हूँ। दोनों ही एक उच्च अन्य रूप-लोक के निवासी हैं। तो किर जब इन कृतज्ञाओं से तुलनाओं पर जाते हैं।

- (१) तत्र बहुप्रकारः प्रतिपत्तिर्नैवादिनैवमेवता । बहुप्रकारः—शांकर भाष्य २।२।७।१८ विलाहये इती प्रतर्जन में 'सर्व दर्शनवत्तर्ह' का बीड दर्शन सम्बन्धी विवेचनमी; विलाहये विद्याना लोकनामना सत्वातन्त्रधामानुमः । निरुत्तरे बहुधा लोक उपायवर्धुनि पुनः ॥ जम्भीरीसप्तमेरेन ववविष्णोभय ललना । विद्यावि विद्याविद्या भूयताहय ललना ॥ नायार्जुन-कृत बोधिचित्तविरचन भाषणी २।२।१८ में उद्धृत ।

जो कोई भी दर्शन या विचार-पद्धति दुःख-निवृत्ति अथवा अमृतत्व की मिश्रति को अपना ध्येय बनाती है, मृत्यु के बंधनों को तोड़ अपार आनन्द की अनुभूति का यहाँ उपदेश करना चाहती है, वह बहिर्मुख न होकर अन्तर्मुखी ही हो सकती है। 'कविचरीर प्रत्यगात्मानमेवदाबुल्लभश्चरममृतत्व मिच्छन्'। इसी प्रकार 'मिच्छन्तो ! यह सामने जूतों की छाया है। वे एकान्त घुने स्थान हैं। मिच्छन्तो ! ध्यान लगाओ प्रमाद मत करो'। श्रीपतिपद दर्शन और 'मीक्षित्य' बीछ दर्शन दोनों ही समान रूप से अध्यात्मविद्यी हैं। समस्त ब्रह्मात्मविज्ञान और 'अधिधर्म' इसी पर अवस्थित है। इन दोनों की ही संज्ञा और शास्त्रों के प्रति जो प्रतिक्रिया रही है उसे कुछ भय हम विवेचित करें जो इस प्रसंग में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। हमने देखा कि छन्दस् युग (अन्वेषीय युग के प्रथम स्त) में ऋषियों ने ऋचाओं के द्वारा विभिन्न देवताओं की उपस्तुतियाँ कीं। फिर हमने देखा कि शास्त्रयुग में इन्हीं ऋचाओं को लेकर कर्मकांड बल पड़ा जो प्रायः वाह्य स्वयम् का ही था। उपनिषत्कारों की इस परम्परा की ओर प्रवृत्ति क्या थी? जितना भी देवबहुरूप पाया गया उसका ब्रह्मात्मभाव के रूप में प्रस्थापन श्रीपतिपद ऋषियों ने किया। केवल एक ही देव उन्होंने स्वीकार किया^१। और उसे 'ब्रह्म वा 'तत्' रूप में पुकारा स्वीकृत या पश्चिम में नहीं। जब 'ब्रह्म' के ही सब अग्नि वायु आदि देवता प्रस्फुरण हे तो मनुष्य चाहे तो इसकी उपासना कर सकता है और चाहे तो नहीं भी^२। फिर ये अन्य हैं और देवता अन्य है ऐसी उपासना करना भी तो केवल देवों का पक्ष धन जाना है^३। सब देव उसी के अधीन हैं उसी को अर्पित हैं जिसके भय से अग्नि जलती है और सर्व चमकता है मृत्यु जिसका उपदेश है और जिससे अतीत बन्ध भी नहीं^४। इस

(१) कठ २।१।१ तमेवैवं ज्ञानाय आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ ;

(२) अंगुत्तर-निकाय ।

(३) बृहदारण्यक १।१

(४) वैजय बृहदारण्यक १।४।६; १।४।७ १।४।१ मीमांसयी ४।५।६ मुण्डक १।१।१; तैत्तिरीय १।५

(५) वैजय बृहदारण्यक १।४।१

(६) अथाहमग्निस्तपति अयास्तपति भुवः । अथाहिन्द्राय वायव्यं मृत्युर्वावति पञ्चमः । कठ २।१।३

प्रकार जीवनपरिग्रह अधि संविदाओं की विविध देवताओं की उपस्तुतियों को 'ब्रह्म' अथवा 'आत्मा' के एकीकरण में पवत्रित कर देते हैं और यही उनकी महान् समन्वय-भावना थी है। सम्यक सम्बुद्ध का दृष्टिकोण यहाँ कुछ अधिक तीव्र और गहननीय है। हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार संविदाओं का पाठ करने वाले और दृष्टा ईशान आदि देवताओं का आत्मान करने वाले ब्राह्मणों को उन्होंने 'ब्राह्मण बनाने वाले धर्मों' में हीन होने के कारण छुटकारा या और उनकी सभी विद्या को 'वीरान' विद्या 'काम्यार' विद्या तक कहने का साहस किया था। यह ठीक है कि वेद ने भी आचरण और ज्ञान की प्रतिष्ठा रखने के लिए 'यस्तत्र वेद किमुवा करिष्यति' ऐसा कह दिया हो किन्तु केवल आचार तत्त्व अथवा विभुज जीवन के हाथ ही समस्त भाषणों से होगा तो सम्यक सम्बुद्ध का ही काम था। जब देवताओं के से वर्म ही मनुष्य में नहीं तो 'ब्रह्मा की सन्नोक्ता' भी वह क्या प्राप्त करेगा और यही देवता के साथ सहस्रपर्यता प्राप्त करना ही उपनिषद् की इस बातों का कि 'ओ वेद अम्य है और मैं अम्य हूँ इस प्रकार की उपासना करता हूँ यह देवों का पक्ष है स्पष्ट तात्पर्य है। फिर देवताओं के अस्तित्व तक का अपमान बुद्ध ने निराकरण नहीं किया किन्तु उसे स्वीकार ही किया। जिस प्रकार उपनिषदों ने देवत्व की आत्मा के क्षेत्र में ब्रह्मात्मभाव के प्रकाश में ध्याना की उही प्रकार हम कह सकते हैं कि बुद्ध ने उनकी नैतिक व्याख्या की। यह भी स्मरण रखना होगा कि कहीं-कहीं उनके नाम भी परिवर्तित कर दिये गये किन्तु इतना ही क्या कम था कि बुद्ध के हाथों कम-से-कम उनकी अस्तित्व ही रह गया। बुद्ध द्वारा मानवता की श्रेष्ठता के साक्ष्यस्वरूप यह क्या कम विचार है कि उन्होंने देवों का वर्म मनुष्यों से ऊँचा नहीं रखा। किन्तु 'औद्योगिक आदि देवों का अकृत्रिम कर्म करने के कारण भव में पड़ जाना भी उन्होंने कहा'।

- (१) देखिए ब्रह्मसाल सुत्त (हीन निकाय का प्रथम सुत्त) मिलाने देवताओं में भी लोभ है। उनमें जो लोभ रहित हैं वे मनुष्य लोक में नहीं आते; जो लोभ रहित हैं वे मनुष्य लोक में आने वाले होते हैं। जो ब्रह्मा लोभ रहित हैं वह वहाँ नहीं जाता किन्तु जो लोभ रहित होता है वह वहाँ आता है। कण्वात्तक सुत्त (मज्झिम १।१।१); महाब्रह्मा और और दृष्ट तक भी सारिपुत्त के परिनिर्वाण के समय उनकी सेवा के लिए

बनकि मनुष्य 'सात' 'अत्यन्त' निर्वाण पर को प्राप्त कर सकता है। जब हम ब्रह्म यायादि विद्या की ओर लोगों की प्रवृत्तियों की तुलना पर आते हैं तो कि संभवतः इस प्रसंग में सबसे अधिक महत्वपूर्ण विषय है। बुद्ध-मन्तव्य को तो हम इस प्रसंग में पहले प्रस्थापित कर ही आए हैं इसलिए यहाँ विशेषतया उपनिषदों को ही लेंगे। याज्ञिक विद्या में बुद्ध के समान ही औपनिषद ऋषियों का भी कोई विश्वास नहीं किन्तु बुद्ध ने जब कि गंभीर वाणी से उनका प्रतिपाद किया है औपनिषद ऋषियों ने अधिक समन्वयात्मक दृष्टिकोण लिया है जिसका सर्वप्रामाण्य जैसा कि पीछे दिए हुए इस प्रसंग में उद्धरणों से स्पष्ट है बुद्ध में भी नहीं है। औपनिषद ऋषि यायादि विद्या को परमार्थ की प्राप्ति में आवश्यक उपाय नहीं मानते हैं। आत्मन और वर्ज्यमों की व्यवस्था स्वीकार कर समस्त अधिकारविधेय का विचार कर वे उसका पूर्वतः निराकरण भी नहीं करते। किन्तु यह सत्य है कि कहीं-कहीं पुरोहितों की खाने-पीने की प्रवृत्ति को लेकर उनको और उनके याज्ञिक किमा कलाओं को एक बूना की वस्तु बनाया गया है और एक स्वान पर तो उन्हें कृत्तों की एक पात में जैसे बड़े भी दिखाया है, सोमपता पूर्वक कहते हुए 'ओमवा ओम् पिवा ओम देवो बभूव' आदि (ॐ मुन्ने खाने हो ॐ मुन्ने पीने हो देव बभूव)¹। यज्ञयायादि विद्या हमें पितृलोका में भेजे ही पहुँचा दे किन्तु अंतिम वस्तु तो उससे सिद्ध होती नहीं²। वास्तव में

उपस्थित हुए, देखिए ब्रह्मचर्या पृष्ठ ५१९ तथागत के महापरिनिर्वाण के समय देवों के वसनाय आने के लिए देखिए महापरिनिर्वाण सुत्त (दीप २।३)। गोस्वामी सुकसीदास जी ने भी देवों की सोमपता का बड़ा भण्डा वर्णन किया है। इन्द्र की इच्छा की उपमा देवा कम-से-कम उस देव की वैदिक महिमा पर प्रतिष्ठित नहीं है।

- (१) छागोप्य १।१२।४-५ आयतन (अतिरिक्तकी मात्रा वि उपनिषद्सु पृष्ठ ६२) और सामाहुप्यन् (इन्द्रियम अतिरिक्तकी मात्रा पृष्ठी पृष्ठ १४९) ने इस उपनिषद् की वाणी को इसी अर्थ में लिया है। कम-से-कम पूर्व कथ इतका यही रहा होगा ऐसा विचार है। बाद के माध्यकारों ने समन्वयात्मक भाव दिखाए हैं।

- (२) देखिए छागोप्य १।१।१ मिलाइये बृहदारण्यक १।५।१६; १।२।१६; प्रश्न १।९; मुण्डक १।२।१ छागोप्य ५।१।३ छागोप्य ६।७।२ ७।१

कुछ-कुछ परम्परा बुद्ध के युग में रही ही होगी। उन्हीं के साथ अपने को मिलाते हुए संभवतः भगवान् के कहा या विद्युजो। मे दक्ष करते बाबा बाइय हूँ। जहमसिम दिक्कने बाइयको याज्जोमो। अब हम यज्ञादि विधान को छोड़ बेह की ओर दोनों की प्रवृत्ति पर जाते हैं। यद्यपि उपनिषदों बेह के ही भाष हैं और स्वयं 'मुक्ति' कहलाती हैं अरु को जीव वे स्वयं हैं उन्हीं के प्रति संभव के निर्णय का सबाध यद्यपि उन्हीं नहीं किन्तु सार्धनिक दृष्टि से यह विचार यहाँ आवश्यक है। यहाँ भी उपनिषदों की द्विषि प्रवृत्ति हम पाते हैं जिसको चाहें तो समान्यवात्मक भी कह सकते हैं और चाहें तो सार्धनिक दृष्टि कोष से एक निर्वैल स्थिति की सूचक भी। एक स्थान पर यदि स्वयम्भू के निववास से ही प्रादुर्भूत अस्तु, यन् और साथ को बताया गया है^१ तो दूसरी जगह उनके ज्ञान की अपर्याप्तता भी दिखाई है^२। अपरा विद्या के रूप में उसे बालकर उसकी पुष्कला भी दिखाई है परम ज्ञान की अपेक्षा में^३ और इस प्रकार अनेक स्थलों में आंतरिक अनुभूति से वैदिक ज्ञान को नीचा ही दिखाया है और केवल उससे मुक्ति की जाया नहीं मानी है^४। यह ने तो संश-प्रमाण के रूप में किसी भी वस्तु को ठिरे चाहे वह बेह ही क्यों न हो स्वीकार किया ही नहीं और अनुभूति को ही सर्वश्रेष्ठ प्रमाण और 'प्रमाण' को ही सर्वश्रेष्ठ साधन माना। इस अनुभूति को भगवान् दक्ष के उल्लासीन बाइयों में नहीं पाया इसलिये उनही परमारा को उन्हींसे बंधे दोनों की पंक्ति कहा। अस्तु, सात्वतीय दृष्टि से प्रमाण-विउन बुद्ध और उपनिषद दोनों के विचार की बाहर की वस्तु है और दोनों ने ही अपने अपने वर्धनों की प्रतिष्ठा में स्वानुभूति को ही प्रमाण माना है और यही वज्य हमारे लिए सबसे अधिक महत्वपूर्ण भी होना चाहिए। हाँ इस प्रसंग को समान्य करने से पहले हमें

(१) वैदिए बृहदारण्यक २।४।१

(२) वैदिए छान्दोग्य ५।७।१; तैत्तिरीय २।४

(३) वैदिए 'सत्रायता अन्वेषो. . . अथ वरा प्रया सत्रकारनविममयते'। मुण्डक १।१।५; मित्राहरी कठ २।१३; तैत्तिरीय २।४

(४) वैदिए छान्दोग्य ५।३।१; बृहदारण्यक ३।५।१; भाषा २।१; कीर्ति-
मणि १; तैत्तिरीय ० २।४; कठ २।२३; मित्राहरी सत्राह्वयन्; इन्द्रि-
यन क्रियांतरी, मित्राहरी, मुण्ड १।४९

दो बाणों पर और ध्यान देना चाहिए। एक तो यह कि जब कि नासि त्रिपिटक में 'मयी विद्या' के रूप में ही तीनों वेदों को स्मरण किया गया है और उसके छात्राणों को वैदिक्य (संविज्ज) कहा गया है, उपनिषदों में हम प्रथम बार बार वेदों का वर्णन पाते हैं। बाह्यन-सुख में हमने देखा कि तीन ही वेदों का व्यवहार था। बृहदारण्यक २।४।१ में भी तीन ही वेदों का वर्णन आया है किन्तु विद्वानों का मत है कि बृहदारण्यक ५।१।१ में संभवतः सर्व प्रथम बार वेदों का प्रख्यापन हुआ है^१ और अपर्यवेद का वेद के रूप में प्रथम बार वर्णन हमें छान्दोग्य ७।१।२ और मूण्डक १।१।५ में उपलब्ध होता है। दूसरी बात महत्वपूर्ण यह है कि वे ऋग्वेदीय ऋषि जो सर्वथा 'मनु' क ही तद्वियों में अन्ति और विद्याओं में विहीन देखते वे सदा पशु, वित्त आदिकी कामना में वैद्यकों की स्तुति करते वे वे ब्राह्मणकाशीन याज्ञिक ऋषि जो कामनाओं के लिए ही ज्ञाना प्रकार के यज्ञ करते वे और बहुत सी श्रद्धिपूर्ण देते वे कभी के पुत्र जब औपनिषद युग में कुछ अधिक चिन्तक हो गए हैं, जब उन्हें बाह्य बातों में अधिक आकर्षण नहीं हो जाता नचिकेतस् के समान वे स्वर्गादि के राज्य को भी नहीं चाहते पुत्र-पौत्रादिकों को भी नहीं चाहते मंत्रेयी के समान वे सम्पत्ति का विभाजन भी नहीं चाहते। कर्मकांड उन्हें छांति नहीं देता। 'नैतावता निर्वित्त भवति'^२ ऐसा वे निर्णय कर चुके हैं। 'नेवं यदिमुपासते'^३ ऐसा वे कह चुके हैं। जब वे नारद की तरह कहने लगे हैं। 'सो भू भवन् सोचामि। तस्मां सोऽस्य पारं तात्पतु'^४। संसार या मम की एक पट्टी बेचना ने उन्हें व्यभिचर कर दिया है और इसी की निवृत्ति के लिए कभी हम नचिकेतस् को यम के पास, प्रवर्धन को इन्द्र के पास, जानपति को रीक्ष के पास, उपकोशल को सत्यकाम के पास, आर्यसि की प्रवाहन के पास इन्द्र और वीरोचन की प्रजापति के पास, अनक को ब्राह्मण्य के पास और बृहस्प की सत्यकाम के पास जाते हुए देखते हैं जिस प्रकार के 'किंसल यनेही' 'शीप्तिरिषा ककपजिमिब' (वेदात्त सार) धार्यकुमार कभी आचार कात्यायन के पास और कभी जह्क रामपुत्र के पास

(१) देखिए ब्राह्मण : किल्लोत्तरी अथ वि उपनिषद्, पृष्ठ ५५

(२) बृहदारण्यक ५।१

(३) केन १।४

(४) छान्दोग्य ७।१

प्रकृति की तरफ यदि सब उपनिषदों के दृष्टिकोण की हम संवहानक रूप से लें तो वह विविध ही थीकता है। एक तरफ तो उनके प्रति कुछ समझौते के भाव^१ और दूसरी तरफ उनकी निम्ना^२। किन्तु वास्तव में जो प्रकृति उपनिषदों की इस प्रसंग में प्रतिनिधि स्वरूप कही जा सकती है वह है उनके द्वारा यज्ञ को आध्यात्मिक रूप देना उसके 'प्रथमय' स्वरूप को हटाकर अपना उठाकर उसे एक 'ज्ञानमय' रूप में प्रतिनिधित्व कर देना^३। आचार्यों ने इसी प्रकृति की ओर पग बढ़ाए थे और उपनिषदों में तो इस प्रकृति के बनेक-उदात्त और काव्यमय वर्णन मिलते हैं। इस प्रकार आध्यात्मिक उपनिषद् मनुष्य को ही यज्ञ का रूप दे देती है और उसके समस्त किता कताओं को यज्ञ की ही विभिन्न क्रियाओं का रूप देती है^४। इसी प्रकार अन्य बनेक उपनिषदों में यज्ञ को 'ज्ञानमय' स्वरूप प्रदान किया गया है और समस्त जीवन को ही एक यज्ञ बनाने का आदेश दिया गया है^५। ये स्थान इतने

(१) यथा कण्ड १।१७ कण्ड० ३।२; अथेतावत्तर २।६-७ आदि।

(२) यथा बृहदारण्यक १।४।१ ; ३।९।६; ३।९।२१

(३) नीता में यही प्रकृति परिपूर्णता प्राप्त कर लेती है। किन्तु प्रारम्भ तो इस प्रकृति का बाह्य-रूप में ही हो गया था। सततपण बाह्य में इन स्थान-स्थान पर धार्मिक प्रक्रिया की व्यवस्था आध्यात्मिक अर्थों में देखते हैं यथा दशवीर्णमास के विषय में 'ऐषा नु देवता दशवीर्णमासस्यो सम्पूर्ण अवाप्स्यन्तम्, आदि। मिलातुये यज्ञो वै व्येक्षतर्ष कर्तः। अतएव १।७।१५; इसी प्रकार, एष वै महान्वीषो यज्जः; यज्ञो वै बृहत् विपश्चित्; यज्ञो वै ब्रह्म यज्ञो वै विष्णुः; यज्ञ उ देवातामस्या; यज्ञ उ देवातामन्तः संवत्सरो वै यज्ञः; आत्मा वै यज्ञः; पुण्यो वै यज्ञः; ऐतो वै यज्ञः; विराट् वै यज्ञः; आदि आदि।

(४) देखिए समस्त तृतीय अध्याय ही 'अथ येअथ बलिषा रस्मयस्ता एवात्म इतिना' इत्यादि।

(५) यथा देखिए बृहदारण्यक ३।१। आन्वोम्य ४।२६; ऐतरेय-आरण्यक ३।२।६; बृहदारण्यक १।५।२३; आन्वोम्य ५।११ २४; कौषीतकि २।५ आन्वोम्य ३।१६ १७; महानारायण ६४; आचार्य ३।४; बृहदारण्यक ४।१६ में धर्मक महायज्ञों की आत्मा के प्रति यज्ञ बताया; आन्वोम्य ४।११ १४ में तीन अग्निधों की आत्मा के ही रूप बताया;

अधिक है कि पूर्वतया इनका उद्धार कर इनकी प्रवृत्तियों को उनके मौलिक रूप में यहाँ नहीं बिछाया जा सकता। इस प्रकार उपनिषदों के विद्वानों ने यज्ञ के बाह्य स्वरूप का निराकरण कर उन्हें एक आध्यात्मिक अर्थवत्ता प्रदान की है। और यही कार्य क्या सम्पूर्ण सम्बुद्ध ने श्रेष्ठ समानि और प्रज्ञा का यज्ञ के रूप में वर्णन कर नहीं किया जब उन्होंने यह कहा कि 'बाह्य ! यह तेरा बलिमान खरिया का भार (खरिमार) है। क्रोध भूषा है मिथ्या भाषण प्रसन्न है, विहंगा भूषा है हृदय ज्योति का स्थान है'। क्या वे अर्हत् सम्बुद्ध संबुद्ध भी इस कार्य मार्ग से ही नहीं गए थे? औपनिषद परम्परा के ही वे प्रवर्तक नहीं हुए? जब उन्होंने यह कहा कि 'कुसल लोग उससे खुश नहीं बचते जो बाहर से भीतर की खुश है' तो क्या इसमें निश्चित 'कुसल' लोग औपनिषद मनीषी ही नहीं हो सकते? जब उम्मेक काश्यप ने यह शास्त्र दिया कि 'काम-मद में अविद्यमान निर्लेप छाँट रामादिद्विष्ट निर्वाण पर को देखकर, निर्विकार, दूसरे की सहायता से पार न होने वाले निर्वाण पर को स्वयं देखकर सौष्ट और हृत् से विरक्त हुआ, तो क्या यही त ज्ञान के उपासक उपनिषदों के श्रुतियों के विषय में भी ठीक नहीं कही जा सकती? जब तत्प्राप्त ने यह कहा कि याज्ञिक जन 'यज्ञ के मोन से मर के राग में किष्ट हो कर अग्न कर को पार नहीं हुए' तो इससे किन्तु आत्मज्ञानी औपनिषद विद्वानों ने भी तो कुछ नहीं कहा उन्हे उसका समर्थन ही तो किया वैसे कि पूर्वोक्त उद्धारकों से स्पष्ट है। जो यज्ञादि करते हैं वे 'काम के लिए कामों को ही बपते हैं' ऐसी बुद्ध-बाणी की ध्वनि भी तो उपनिषदों में प्रतिध्वनित होती है। सारांश यह कि ज्ञान-यज्ञ करने वाले वे महात्मा जो सत्य धर्म और धर्म हैं ही ब्रह्म-प्राप्ति संभव बताते हैं और जिनको सत्य परके ही तत्प्राप्त ने मायात्मक बाह्य से कहा था 'तू ऐसे हवन कियों को नमस्कार कर उनको मैं पुरष-बन्धु-सारथी कहता हूँ वे ऐसे हवन किए हुए महात्मा उपनिषदों के श्रुति ही संभवतः सभी प्रकार हो सकते हैं जिन्होंने उपनिषदों में यज्ञ को ज्ञानमय स्वरूप प्रदान किया है और जिनकी

बृहदारण्यक १।५।२३; तथा कौषीतिक २।५ में अग्निहोत्र की प्राप्ताप्तम में ही परिर्वातितकर देना, बाकि कुछ इस प्रकार के उदाहरण हैं। तैत्तिरीय २।५ तो ज्ञान को ही यज्ञ और ज्ञान को ही कर्म भी बताती है—विजानं यज्ञं तनुते वर्जानि तनुते च ।

बुद्ध-न-बुद्ध परम्परा बुद्ध के मूल में रही ही होती। उन्हीं के साथ अपने को भिन्न करते हुए संभवतः भगवान् के कहा या मिथुनो। मैं दत्त करने वाला बाह्य हूँ। महम्मद मिथुनो बाह्यो यावन्मो। अब हम यज्ञादि विधान को छोड़ देव की और लोगों की प्रवृत्ति पर बातें हैं। यद्यपि उपनिषद् देव के ही नाम हैं और स्वयं मूर्ति कहाती हैं अतः जो चीज वे स्वयं हैं उसी के प्रति संबंध के निर्णय का सवाल यद्यपि उठता नहीं किन्तु दार्शनिक दृष्टि से यह विचार यहाँ आवश्यक है। वहाँ भी उपनिषद् की विविध प्रवृत्ति हम पाते हैं जिसकी बाह्य तो समन्वयारमक थी वह एक ही थी और बाह्य तो दार्शनिक दृष्टि कोय से एक निर्बल स्थिति की सूचक थी। एक स्थान पर यह स्वयम् के निष्पत्ति से ही प्राकृतिक ब्रह्म, यन् और धाम को बताया गया है। तो दूसरी जगह उनके ज्ञान की अपर्याप्तता भी दिखाई है। यथा विद्या के रूप में उसे जानकर उसकी तुल्यता भी दिखाई है परम ज्ञान की अपेक्षा में और इस प्रकार अनेक स्थानों में आंतरिक अनुभूति से वैदिक ज्ञान को नीचा ही दिखाया है और केवल उससे मुक्ति की आशा नहीं मानी है। बुद्ध ने तो संन्यास के रूप में किसी भी वस्तु को फिर चाहे वह देव ही क्यों न हो स्वीकार किया ही नहीं और अनुभूति को ही सर्वश्रेष्ठ प्रमाण और 'प्रमाण' को ही सर्वश्रेष्ठ साधन माना। इस अनुभूति को भगवान् बुद्ध के उल्लेख बाह्यों में नहीं पाया इसलिये उनकी परम्परा को उन्होंने अपने लोगों की पंक्ति कहा। अस्तु, आत्माय दृष्टि से प्रमाण-विधान बुद्ध और उपनिषद् दोनों के विचार की बाह्य की वस्तु है और दोनों ने ही अपने अपने दर्शनों की प्रतिष्ठित में स्वानुभूति को ही प्रमाण माना है और यही तथ्य हमारे लिए सबसे अधिक महत्वपूर्ण भी होना चाहिए। हाँ इस प्रसंग को समाप्त करने से पहले हमें

(१) ऐजिए बृहदारण्यक २।४।१

(२) ऐजिए छांदोग्य १।७।२ तैत्तिरीय २।३

(३) ऐजिए 'तत्रावरा ब्रह्मेशो' अथ परा धमा तदन्तरमधिगम्यते । मुण्डक १।१।५ मिताहये कठ २।२३; तैत्तिरीय २।४

(४) ऐजिए छांदोग्य ५।३।१; बृहदारण्यक ३।५।१; भाषा २।१; कीदी-तन्त्र १; तैत्तिरीय २।४; कठ २।२३; मिताहय दत्तात्रेयम्; इति यन प्रितोतकी, निम्न पहली, पृष्ठ १४९

दो बातों पर और ध्यान देना चाहिए। एक तो यह कि जब कि पालि त्रिपिटक में 'जयी विद्या' के रूप में ही तीनों बेदों को स्मरण किया गया है और उसके आठारों को वैविध्य (तेविज्ज) कहा गया है, उपनिषदों में हम प्रथम बार बार बेदों का वर्णन पाते हैं। ब्राह्मण-सूत्र में हमने देखा कि तीन ही बेदों का व्यवहार था। बृहदारण्यक २।४।१ में भी तीन ही बेदों का वर्णन आया है किन्तु विद्वानों का मत है कि बृहदारण्यक ५।१।१ में संभवतः सर्व प्रथम बार बेदों का प्रस्थापन हुआ है^१ और अथर्ववेद का वेद के रूप में प्रथम बार वर्णन हमें छान्दोग्य ७।१।२ और मुख्यक १।१।५ में उपलब्ध होता है। दूसरी बात महत्वपूर्ण यह है कि वे ऋग्वेदीय ऋषि जो सर्वथा 'मनु' के ही शिष्यों में सन्धि और विद्याओं में विकीर्ण देखते थे तथा पशु, विस आदिकी कामना में देवताओं की स्तुति करते थे, वे ब्राह्मणकामीय याज्ञिक ऋषि जो कामनाओं के लिए ही नाना प्रकार के यज्ञ करते थे और बहुत सी छलियाएँ देते थे वन्हीं के पुत्र जब औपनिषद् युग में कुछ अधिक विस्तृत हो गए हैं जब उन्हें ब्राह्मण बातों में अधिक आकर्षण नहीं बीलता नचिकेतस् के समान वे स्वर्गादि के राज्य को भी नहीं चाहते पुत्र-पौत्रादिकों को भी नहीं चाहते मैत्रेयी के समान वे सम्पत्ति का विभाजन भी नहीं चाहते। कर्मकांड उन्हें छाति नहीं देता। 'नैतावता विहितं यजति'^२ ऐसा वे निर्णय कर चुके हैं। 'नैव यदियमपासते'^३ ऐसा वे कह चुके हैं। अब वे मारुत की तरह कहने लगे हैं। 'सो भू ममभ' ओषामि। तन्मा ओरस्य पारं तारयतु'^४। संसार या मम की एक गहरी बेदना ने उन्हें व्यथित कर दिया है और इसी की निवृत्ति के लिए कभी हम नचिकेतस् को यम के पास, प्रतर्दन को इन्द्र के पास, आनभुति को ईश्वर के पास, उपकोशक को सत्यकाम के पास, आश्विनी को प्रवाह्यन के पास, इन्द्र और वैरोचन को प्रजापति के पास, जनक को याज्ञवल्क्य के पास और बृहद्रथ को सत्यकाम के पास जाते हुए देखते हैं जिस प्रकार वे 'किंसल गवेसी' 'वीप्सिष्ठ बहुराशिनिव' (वेदान्त सार) शास्त्रकृमार कभी आत्मार काश्याम के पास और कभी जह्क रामपुत्र के पास

(१) देखिए आग्रसन : क्रिस्तांतली मांक वि उपनिषद्सु बुद्ध ५५

(२) बृहदारण्यक २।१

(३) केन १।४

(४) छान्दोग्य ७।१

सांख्य आचार्यों इस दृष्टिकोण के विरुद्ध भी हों तो भी एक सांख्यिक दृष्टि का विचारणीय जो किसी भाव्य विषय का वसुधैव कुटुम्बक बनेगा संभवतः एकात्मवाद की ही उपनिषदों के मतानुसार के रूप में स्वीकार करेगा। अनेक सामिक विद्वानों ने इस बात की मनाही की है, किन्तु अनेक विविधी विचारण भी सम्मिश्रित हैं। इस आध्यात्मिक विभाग को अधियों ने किस प्रकार प्रस्थापित किया है, इसे हमें कुछ उनके ही शब्दों में जानने का प्रयत्न करना चाहिए।

आत्मतत्त्व के विषय में अवि कहते हैं कि 'यहां सब एक होते हैं'। उनके अनुसार 'भूमा' रूप 'ब्रह्म' ही सुख है और अन्य (सात ब्रह्म) में सुख नहीं है। 'भूमा ही ब्रह्म है'। 'यह आत्मा ब्रह्म है'। 'यह ब्रह्म है'। 'यह सुख है'। 'यह जो सुख में है और यह जो सुख में है वह एक है'। 'यह सात ब्रह्म कर्म तप और सुख ही है। यह पर और ब्रह्म रूप ब्रह्म है। उषि जो अपूर्ण प्राणियों के अन्तःकरण में स्थित जागता है, वह है सौम्य। इस लोक में अविद्या की शक्ति को छेदना कर देता है'। बिना अनुबोध के यह देखता है बिना कारण के यह

for the restlessly inquiring human spirit but one thing we may assert with confidence—this principle will remain unshaken and from this no deviation can possibly take place किन्तु सौम्य सौम्य उपनिषद् पृष्ठ ३९४

- (१) अवि ह्येतत् सर्व एकं अवस्थितिः । ब्रह्मवैवर्त १।४।७; नितादये-वरेण्यये सर्व एकीभवन्ति । मुण्डक ३।२।७
- (२-३) यो वै भूमा तत्सर्वं गच्छेत् सुखमिति । छांयोग्य ७।२।४१; यत्र गच्छत्यवस्थिति गच्छत्यु अवस्थिति गच्छत्यु विद्यामिति तं भूमा । यत्रावस्थति अवस्थिति गच्छत्यु अवस्थिति गच्छत्यु विद्यामिति तत्सर्वं । छांयोग्य ७।२।४१; नितादये यही 'यो वै भूमा तत्सर्वं गच्छेत् सुखमिति' ।
- (४) अयमवस्थिति ब्रह्म । ब्रह्मवैवर्त १।५।१९; य आत्मवैवर्तवत्तमा । छांयोग्य ८।७।१
- (५) ब्रह्म ब्रह्माति । ब्रह्मवैवर्त १।४।१
- (६) तत्त्वमसि । छांयोग्य ९।८।७
- (७) यत्रावस्थति सुखं यत्रावस्थति सुखं तं एकः । तैत्तिरीय २।८
- (८) सुखं एवेति विद्यते कर्म तपी ब्रह्म वराभूतम् । एतच्छी वैर विहितं ब्रह्मवैवर्त तो विद्यामिति विदितरीह सौम्य । मुण्डक ३।१।१

सुखा है' । 'यही यह पुरुष स्वयं ज्योति है' । 'सब का धासक' । सब का ईश्वर, और सबका अधिपति 'एक ही वेब 'निष्कल निष्क्रिय धात निरवयव और निरम्बन' । न यह उत्पन्न होता है, न मरता है, न यह किसी अन्य कारण के ही उत्पन्न हुआ है न स्वतन्त्री यह नित्य धासक और पुरुषान्न है और धरीर के मारे जाने पर स्वयं नहीं मरता' । 'यही एक है सौम्य । जागे वा' । 'एक ही है ब्रह्म' । 'आत्मा ही एक पहले वा' । यही एक ब्रह्म है अपूर्व अद्वितीय अनन्तर और अबाह्य' । 'फिर किस को किस से बेचे' । 'यह आत्मा

- (१) पश्यत्यन्तु स ज्योत्यकर्म । इवेतास्वतर ३।१९; यो मनसि तिष्ठन् मनसोऽन्तरो यं मनो न वेद सत्य मनः क्षरीरं यो मनोऽन्तरो वसयति । अस्त्यान्तर्याम्यनुतः । बृहदारण्यक ३।७।९ ; निजाइये केन १।५-८ ('सर्वेन्द्रिय युक्ताभासं सर्वेन्द्रिय विवर्जितम्' आदि गीता भी)
- (२) अत्रायं पुरुष स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक ७।३।९ तदेव ज्योतिषां ज्योतिः बृहदारण्यक ७।७।१६; तस्य भासा सर्वमिदं विभाति । कठ ५।१५; अथ यदस्य परो हिमो ज्योतिर्वीप्यते विस्वतो वृष्टेः सः सः पृष्ठेऽनुत्तमैः पूतमेतु लोकेऽध्वं वायु तपुषविब्रजस्मिनान्तः पुरुषे ज्योतिस्तत्पुषा वृष्टिः । छान्दोग्य ३।१३।७ (ज्योतिषामपि तज्ज्योतिः—वीता) । अस्मैवात्य ज्योतिः । बृहदारण्यक ७।३।६
- (३) सर्वस्य ब्रह्मी सत्यस्येमानः सर्वस्याधिपतिः । बृहदारण्यक ७।७।२२
- (४) निष्कलं निष्क्रियं धाम्नां निरवयवं निरम्बनम् । इवेतास्वतर ३।१९
- (५) निजाइये 'न जगते नियते वा विपरिजगत् कथञ्चिन्न बभूव कश्चित् । अतो नित्यं प्रायश्चित्तोऽयं पुराणी न हृष्यते हृष्यमाने धरीरे ॥ हुता वेगन्त्यते हन्तुं हतश्चैगन्त्यते हतम् । अतो तौ न विजाभीतो नम्यं हन्ति न हन्त्यते ॥ कठ १।२।१८ १९; निजाइये वीता २।१९-२
- (६) तदेव सौम्येदमथ आसीत् एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य ६।२।१
- (७) एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य ६।२।१
- (८) आत्मा वा ह्रस्वमेक एवाप्य आसीत् । ऐतरेय २।१।१।१
- (९) तदेव ब्रह्म अपूर्वमवपरमनन्तरमबाह्यम् । बृहदारण्यक २।५।१९
- (१०) तदेव कं पश्येत् । बृहदारण्यक २।७।१३; न विजातैर्विजातारं विजा-नीयाः । बृहदारण्यक, ३।७।९; विजातारमरं केन विजानीयात् । बृहदारण्यक ३।७।१४; स वेति जेधं न तस्यास्ति वेता । इवेतास्वतर, ३।१९ भी ४९

भायते हुए, झूठे हुए कि 'परम तत्त्व कहाँ है? परमस्तीति कहाँ है? इस प्रकार वैराग्य और बुद्ध की गहरी अनुभूतिर्पा को बुद्ध के विचार में इतनी मुख्यता ग्रहण करती है—उपनिषदों के जितना मैं भी अपना प्रतिरूप पा सकती हूँ क्योंकि उपनिषदों के ऋषि भी उसी जागना से उद्योक्त हैं जिससे कि अक्षयमुनि ने। 'किमहं तेन कुर्यां येनाहं नामुता स्याम्'^१। यह व्याख्या बुद्ध के समान उपनिषदों के ऋषियों को भी करनी हुई है।

अब हम उपनिषदों के तत्त्वदर्शन और उनकी मूल समस्याओं पर बातें करें। उपनिषदों ने तत्त्व की गवेषणा की है सत्, चित् और आत्मान के स्वरूप को जानने का प्रयत्न किया है। उन्होंने उपनिषदों के ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान यह सभी प्रकार अनुमन किया है कि और समागत-अवेक्षित असात्मवाद् मानवीय उपकरणों से यह ज्ञान सिद्ध के स्वरूप और स्वरूप में नहीं हो सकता। ब्रह्म की अविरोधता पारस्परिक समस्या और विषमता के विषय में भ्रुतिओं का यदि संज्ञा किया जाय^२ तो किसी भारतीय दर्शन के विचारों को यह न हो सकता है कि यह तो तत्त्वतः ही अस्माकृत की हुई बातों से भी पचना अधिक पहुँच जाती है। किन्तु बात ऐसी नहीं है। मन बुद्धि आदि से परम तत्त्व यदि प्राप्त नहीं है तो उपनिषदों के ऋषियों ने उसे अपने ज्ञान के प्रकाश में देखा है^३। विधीयन् अनुपपत्तम्^४। और इसी में उनके ज्ञान की सारवत्ता भी है। उपनिषदों की मूल समस्या है परम तत्त्व का साक्षात्कार करना और इसके लिए अ उपनिषद ऋषि बाह्यी जगत् में भी जिसे बौद्ध पारिजायिक शब्दों में 'रूप' कह सकते हैं घृण्य किये हैं और आंतरिक जगत् की भी जिसे बौद्ध शब्दों में 'नाम' कह सकते हैं उन्होंने इसी तत्त्व के ओदन के के लिए महान् साधना की है। परिणामस्वरूप बाह्य जगत् में से तो

(१) बृहदारण्यक उपनिषद् ।

(२) कुछ इस प्रकार, केन २।१३; कठ १।२।१४; तैत्तिरीय ३।९; मुण्डक १।१।६; बृहदारण्यक २।४।१४; ३।९।२६; ३।४।२; २।४।२३; ३।८।११; ४।१५।१५; ३।६।१; ३।८।७; ४।२।४; ४।४।१५; ४।१६।१७; कठ १।३।१; २।१४; छान्दोग्य ३।१४।३; ८।२।५।७; तैत्तिरीय २।४ आदि ।

(३) अमृतज्ञान के अग्रगण्य श्रेय है वैशिष्ट्यान्वित २।१३; बृहदारण्यक २।४।१५

(४) यथा वदन्ति गुरवः तद्विष्णोः वरम वदन् । विधीयन् अनुपपत्तम् । ऋग्वेद ।

आचमन-इत्यादि कर के जिस मूल तत्त्व पर पहुँचे हैं उसको उन्होंने 'ब्रह्म' नाम से पुकारा है और आंतरिक व्यापारों का सूक्ष्म अभ्येक्षण और विश्लेषण कर जिस स्थायी तत्त्व की भाँकी उन्होंने की है उसे उन मनीषियों ने 'आत्मा' कह कर पुकारा है। आत्मा ही उनके लिए प्रेष्ठ पदार्थ और अंतिम लक्ष्योपलब्धि तत्त्व है और उसका साक्षात्कार मानवीय साधना का उच्चतम फल है। फिर यह आंतरिक में अपना मनोमय अणु में सबका स्थापक और आपक तत्त्व जिसे उन्होंने आत्मा पुकारा है उस तत्त्व से अलग नहीं है जो सब बाह्य दृष्टि में व्याप्त है अर्थात् 'ब्रह्म' से। दोनों अक्षय-अक्षय पदार्थ नहीं किन्तु एक ही तत्त्व की देखने की दो दृष्टियाँ हैं। द्रष्टा और दृश्य भी जो है विषयी और विषय भी जो है वह एक ही तत्त्व का रूप है। यही 'ब्रह्म' और 'आत्मा' की एकता का विज्ञान है और इसके पीछे एक महान् तत्त्व-वर्तित बिन्दुमान है जिसके कारण ही उपनिषदों की संभवतः गृह्य आवेष भी कहा गया है। किस प्रकार लक्ष्योपार्ण कर, कितने संग्रह कर, कितनी साधना कर, औपनिषद ऋषि उपर्युक्त तत्त्व पर पहुँच इसका कुछ निदर्शन उपनिषदों के ही संवरण हैकर यदि हम प्रस्तुत करें तो संभवतः हम उपनिषदों के तत्त्व ज्ञान की दिशा को अधिक ठीक समझ पायें किन्तु यहाँ तो हमें अपनी सीमाओं का समाप्त कर औपनिषद ऋषियों के अंतिम परिणामों को ही जानकर संतोष कर लेना चाहिए और जिस मार्ग का गमन कर के इस पर पहुँचे उसके विषय में तो कभी मीन ही रहना चाहिए। औपनिषद ऋषि अपनी लक्ष्योपलब्धियों के परिणाम स्वरूप जिस ज्ञान के उच्चतम चिह्न तक पहुँचे वह 'ब्रह्म' और 'आत्मा' की एकता संबंधी ज्ञान ही है। ब्रह्मात्मिकत्वविज्ञान स्वरूप यह ज्ञान मानवीय विज्ञान का अंश अनुसंधेय विषय है। ज्ञान का यह अंश निश्चय है जिससे आगे मनुष्य संभवतः कभी नहीं भाँक सकेगा^१। यद्यपि कुछ साम्प्र

- (१) आपसक का कहना है आत्मिकत्व-विज्ञान "will be found to possess a significance far beyond the upanishads, their time and country may we claim for it an inestimable value for the whole race of mankind. We are unable to look into the future we do not know what revelations and discoveries are in store

सामिक जाचार्म इस बुद्धिकोण के विरुद्ध भी हों तो भी एक तार्किक बुद्धि का विचारों को किसी जाच्य विरोध का बखाना नहीं बनेगा संभवतः एकात्मवाद को ही उपनिषदों के मन्त्रव्य के रूप में स्वीकार करेगा। अनेक सामिक विद्वानों ने इस बात की गवाही दी है। जिसमें अनेक विरोधी विचारक भी सम्मिलित हैं। इस आदर्शकल्प विज्ञान को आधुनिकों ने किस प्रकार प्रख्यापित किया है, इसे हमें कुछ उनके ही कथनों में जानने का प्रयत्न करना चाहिए।

आत्मतत्त्व के विषय में आदि कहते हैं कि 'यहां सब एक होते हैं'। उनके अनुसार 'भूमा' रूप 'ब्रह्म' ही सृष्टि है और अन्य (साधु जगत्) में सृष्टि नहीं है^१। 'भूमा ही समूत है'^२। 'यह आत्मा ब्रह्म है'^३। 'यै ब्रह्म हूँ'^४। 'यह पुन हो'^५। 'यह जो पुरुष मैं है और यह जो सूर्य मैं है वह एक है'। 'यह साधु जगत् कर्म तप और पुरुष ही है। वह पर और समूत रूप ब्रह्म है। उसे जो संपूर्ण प्राणियों के अन्तःकरण में स्थित जानता है, वह है सीमा। इस लोक में अविद्या की बंधि को छेदन कर देता है'। 'बिना ब्रह्मों के वह देखता है दिवा कानों के वह

for the restlessly inquiring human spirit but one thing we may assert with confidence—this principle will remain unshaken and from this no deviation can possibly take place किन्तु सप्रती जांच वि उपनिषद्सु वृत्त ३९४

- (१) अत्र हृष्यते सर्व एकं अवसति। बृहदारण्यक १।४।७; मिश्रभट्टे परेऽध्याये सर्वे एकीभवन्ति। मुण्डक ३।२।७
- (२) यो वै भूमा तत्सुखं नाम्ने सुखमस्ति। छान्दोग्य ७।२।४।१; यत्र नाम्यत्यस्यसि नाम्यत् अवोति नाम्यत् विद्यानाति स भूमा। यत्रात्मत् वस्यसि अम्यत् अवोति अम्यक्षिणाति तवत्परं। छान्दोग्य ७।२।४।१ वित्ताद्वयं यही 'यो वै भूमा तदनुत्तमं अत्र अवस्य सन्मर्त्य'।
- (३) अत्रमन्मात्मा ब्रह्म। बृहदारण्यक २।१।१९; य अत्रमन्महत्तपाम्ना। छान्दोग्य ८।१०।१
- (४) अहं ब्रह्मास्मि। बृहदारण्यक १।४।१
- (५) तत्त्वमसि। छान्दोग्य ६।८।१०
- (६) यश्चार्थं पुरुषं यश्चात्मावहित्यं स एकः। तैत्तिरीय २।८
- (७) पुरुष एवेदं विश्वं कर्म तपो ब्रह्म परामृतम्। एतद्यो वैव निश्चितं भुङ्क्ते यो अविद्यायन्त्रिं विस्मरतीह सीमा। मुण्डक २।१।१

सुनता है' । 'यहाँ यह पुण्य स्वयं ज्योति है' । 'सब का घातक' । सब का ईश्वर, और सबका अधिपति 'एक ही देव 'निष्कल निष्किम्य छांत निरवश्य और निरञ्जन' । न यह उत्पन्न होता है, न मरता है न यह किसी अन्य कारण से ही उत्पन्न हुआ है न स्वतन्त्री यह गित्य घातक और पुरातन है और शरीर के भारे जाने पर स्वयं नहीं मरता' । 'यही एक है सौम्य । जाने का' । 'एक ही है ब्रह्म' । 'आत्मा ही एक पहले का' । 'यही एक ब्रह्म है अपूर्ण अद्वितीय अनन्तर और अबाह्य' । 'फिर किस को किस से देखे' । 'यह आत्मा

- (१) पश्यत्स्वन्न स ध्योत्पन्नः । इवेतावत्तर ३।१९; यो मनसि सिष्ठन् मनसोऽन्तरो धं मनो न वेद यस्य मनः शरीरं यो मनोऽनन्तरो धमयति आत्माऽन्तर्याम्यपुतः । बृहदारण्यक ३।७।२०; मिलाइये केन १।५-८ ('सर्वेन्द्रिय युक्ताभासं सर्वेन्द्रिय विवर्जितम्' आदि गीता भी)
- (२) अत्रायं पुनः स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक ४।३।९ तदेव ज्योतिषां ज्योतिः बृहदारण्यक ४।४।१६; तस्य भाता सर्वमिदं विनासि । कठ ५।१५; अत्र ध्वस्तः परो विभो ज्योतिर्होप्यने विवर्जतः पुच्छेयु र्त्ति सः पुच्छेयनुत्तमे-पुत्तमेयु लोकेन्विर्द वाव तदुपविब्रजस्मिन्नान्तः पुच्छे ज्योतिस्तात्पर्या वृष्टिः । छान्दोग्य ३।१३।७; (ज्योतिषामपि तज्ज्योतिः—गीता) । आत्मेवास्य ज्योतिः । बृहदारण्यक ४।३।६
- (३) सर्वस्य ब्रह्मी सवस्वेष्टानः सर्वस्याधिपतिः । बृहदारण्यक ४।४।२२
- (४) निष्कलं निष्किम्यं आन्तं निरवधं निरञ्जनम् । इवेतावत्तर ३।१९
- (५) मिलाइये 'न आपते ग्रियते वा विपश्चिन्नायं कतश्चिन्नं बभूव कञ्चित् । अत्रो नित्यं आश्रयतीत्यं पुराणी न हृम्यते हृम्यमाने शरीरे ॥ हुन्ता वेम्नम्यते हुन्तुं हुतवेम्नम्यते हुतम् । अत्रो तौ न विजानीतो नयं हुन्ति न हृम्यते ॥ कठ १।२।१८ १९; मिलाइये गीता २।१९ २०
- (६) तदेव सौम्येष्टमथ आसीत् एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य ६।२।१
- (७) एकमेवाद्वितीयम् । छान्दोग्य ६।२।१
- (८) आत्मा वा इवमेक एवाय आसीत् । ऐतरेय ०, २।१।१।१
- (९) तदेतन् ब्रह्म अपूर्वजनपदजनस्तरजबाह्यम् । बृहदारण्यक २।५।१९
- (१०) तत्केन कथयेत् । बृहदारण्यक २।४।१३ न विमर्तविजातारं विजा-भीया । बृहदारण्यक ३।४।२ विजातारमरे केन विजानीयम् । बृहदा-रण्यक, २।४।१४; स वेति वेति न तस्यास्ति वेता । इवेतावत्तर ३।१९ भी ४९

ब्रह्म है सबको अनुभव करने वाला है^१ । 'ब्रह्म ही यह अमृत है^२ । 'आत्मा को देखना चाहिए^३ । 'उसको सोचना चाहिए, उसकी निम्नासा करनी चाहिए^४ । आत्मा है इस प्रकार उपासना करनी चाहिए^५ । 'आत्मा ही जोर है इस प्रकार उपासना करनी चाहिए^६ । ब्रह्म को जो जानता है वह ब्रह्म ही होता है । 'उसको स्तुता चाहिए, उस पर मनन करना चाहिए, उस पर निश्चिन्ता करना चाहिए^७ । 'जो अक्षरीर हुआ है उसे ही प्रिय और अप्रिय स्पर्श नहीं करते^८ । अक्षरीरों में वह अक्षरीर और अस्थिरों में स्थिर है, ऐसे महान् और विभू आत्मा को जानकर धीरे धीरे नहीं करता^९ । 'अन्ध है वह नर्य से अन्ध है अक्षर्य से अन्ध है अक्षर्य से और अन्ध है अक्षर्य से भूत से अन्ध है और अन्ध है अक्षर्य से^{१०} । 'उस ब्रह्म के देखने पर इसके कर्म नष्ट होते हैं^{११} । आनन्द ब्रह्म है 'इस प्रकार जानता हुआ वह किसी से नष्ट नहीं करता^{१२} ।

- (१) अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभू । बृहदारण्यक २।५।१९
- (२) ब्रह्मैवेममृतं पुरस्तात् । मुण्डक २।२।११
- (३) आत्मा वा मरे श्रद्धया । बृहदारण्यक २।४।५
- (४) शीघ्रोपेक्ष्य स निश्चिन्तास्तित्तव्यः । छान्दोग्य ८।१।१
- (५) अक्षरोत्प्रेषोपासीत् । बृहदारण्यक २।४।७
- (६) अक्षरालम्बेन लोकम् उपासीत । बृहदारण्यक २।४।१५ सर्वं अक्षरं ब्रह्म तन्मयमिति ज्ञानं उपासीत । छान्दोग्य २।१।४।१
- (७) ब्रह्म वेद ब्रह्मैव जयति । मुण्डक २।२।९; ब्रह्मैव तन् ब्रह्माप्तेति । बृहदारण्यक ४।४।१६
- (८) ज्ञेयस्यो ज्ञेयस्यो निश्चिन्तास्तित्तव्यः । बृहदारण्यक २।४।५
- (९) अक्षरीरं वाचं तन्मयं न प्रियाप्रिये स्मृतम् । छान्दोग्य ८।१।२।१
- (१०) अक्षरीरं अक्षरीरेण्यक्षरत्वेण्यक्षरस्वित्तम् महान्तं विभुमात्मनः सत्त्वा धीरौ न लोचति । कठ १।२।२१
- (११) अन्धस्य दर्शयन्त्यक्षरमात्मात् अन्धमात्मात् कृताकृतम् । अन्धस्य भूतान्धमन्धान्धम् । कठ २।१।४
- (१२) जीयन्ते आस्य कर्मानि तस्मिन्नुपैतर्न वरावरे । मुण्डक, २।२।८ तत्प्रेषो-कस्तुकमन्त्री जीतं प्रब्रूयेतीह हस्य सर्वं पाप्मानः प्रहृषते । छान्दोग्य ५।२।४।३
- (१३) आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न विनेति कृतस्त्वयः । तैत्तिरीय ८।९; आनन्दो

‘हे जनक’ ! ‘तुम जन्म को प्राप्त हो’^१ । ‘न करता है न क्लिप्त होता है’^२ । ‘वहाँ क्या मोह है ? क्या शोक ? जो एकता को देखता है’^३ । ‘एक ही देव सब प्राणियों में छिपा हुआ है सर्वव्यापी और सर्वमूतान्तरात्मा’^४ । ‘यही आत्मन् की भीमांसा है’^५ । ‘वह रघस्य है और इसी को पाकर मनुष्य आत्मन् होता है’^६ । ‘इस आत्मा को इस जगत् में जानना ही परम काम है और इसे बिना जाने इस लोक में बड़े बाना बिनाश है’^७ । आत्मा के लिए ही सब कुछ प्रिय होता है । ‘वहाँ न जन्म न मरण न मृत्यु है, न जन्म न मरण है, न जन्म न मरण है वही भूमा है । जो भूमा है वही अमृत है’^८ । ‘इसके बिना दूसरा द्रष्टा नहीं है’^९ । ‘वह नित्य विभु,

ब्रह्मेति व्यजानात् । तैत्तिरीय १।५ विज्ञानमन्मयं ब्रह्म । बृहदारण्यक ३।१।२८; आत्मन्कथनमृतं यद्विधाति । पुरुष २।२।७ को हि एवात्म्यात् कः प्राप्यात् यदेव आत्मा आत्मन् न स्यात् । तैत्तिरीय २।७।१

- (१) जन्म के जनक प्राप्तोति । बृहदारण्यक ३।२।४
- (२) मित्राहये न करोति न लिप्यते । धीता १।१।३२
- (३) तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यत । ईश ७; तथा धीरो हर्षघ्नोऽपि ब्रह्माति । कठ १।२।१५; स मोक्षते मोक्षनीयं हि सत्त्वा । यही १।२।१३ न पश्यो नृत्वं पश्यति न दीर्घं नोत दुःखतां सर्वं ह पश्यः पश्यति सर्वनाप्नोति सर्वज्ञः । छान्दोग्य ७।२।२; सा त्वा तं नृत्पुनत्येति । ईश ९
- (४) एको देवः सर्वभूतेषु ब्रह्म सर्वव्यापी सर्वमूतान्तरात्मा । कर्माप्यन्तः सर्वभूताभिवाचः साक्षी वेता केवलो निर्गुणश्च । श्वेताश्वतर ६।११; स परमाच्छुक्लकाममहजसनातिरं शुद्धमपापविद्धम् । ईश ८
- (५) स्यात्मानस्य भीमांसा भवति । तैत्तिरीय २।७
- (६) रतो वे स रतं ह्येवायं सत्त्वाऽऽत्मन् भवति । तैत्तिरीय २।७ मित्राहये अकामो धीरोऽमृतः स्वयम्भू रतेन तुष्टः न क्लेशचक्रोत् । अथर्व १।८।४४
- (७) ब्रह्म वेदेवेदीदृश सत्यमस्ति । कोन २।५
- (८) आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति । बृहदारण्यक उपनिषद् ।
- (९) यत्र नाम्यत् नश्यति नाम्यत् अप्नोति नाम्यद्विजानाति स भूमा यो वे भूमा तदमृतम् । छान्दोग्य ७।३।३।१
- (१) न ज्ञान्यतोऽस्ति द्रष्टा । बृहदारण्यक ३।७।२३

सर्वगत और सुसूक्ष्म है^१ । 'विद्ये न पादर बाधिया कीट जाती है मन के छात्र^२ । 'विना बभु, विना मोन और विना पाद के^३ । 'एतत् है बह्मात्मा^४ । छय 'ज्ञान मनस्त बह्म'^५ । 'बह्मात्मा सबके भीतर है'^६ । 'प्रज्ञानजन है और ज्ञानम् मय । 'मे विम्वान हूँ । सदा धिय' 'साधी है बह्म चित्स्वरूप । केवळ और निर्गुण 'संपूर्ण प्रज्ञान जन भी'^७ । 'जनस्त है बह्मात्मा विरचस्व और अकर्ता । 'अस्मूक जगन्नु ब्रह्मस्व अभीष्ट^८ । 'मो इसे जानते हैं वे जयर हो जाते हैं'^९ । 'आत्मा को जानो और सब बातें छोड़ दो'^{१०} ।

- (१) निर्यं विन् सर्वपटं सुसूक्ष्म । मुख्यक १।१।६
- (२) 'यस्यो बाधो निर्वर्तनो अप्राप्य जनता सह । तैत्तिरीय १।४।१; नैव बाधा न मनसा प्राप्त्वा यद्यो न बभुवा । कठ ७।१२; न बभुवा गृह्यते नापि बाधा । मुख्यक १।१।८
- (३) अचक्षु मोर्ष तत्रपाणिपादम् । मुख्यक १।१।६ अद्यमनस्पर्शकपम् कठ १।१५; अचक्षुरचक्षुरिव सदर्शोऽर्क इव सबाधबाधिव इत्यादि । एव त आत्मा सर्वान्तर । बृहदारण्यक १।४।१
- (४) प्रज्ञानजन एवानन्मयः । कैवलय १८
- (५) विम्वानो सदाधियः । कैवलय १८; न चास्ति वेत्ता न च चित्सदाहन् कैवलय १८
- (६) ज्ञानी वेत्ता केवलो निर्गुणश्च । इवेताम्बतर १।११
- (७) 'इत्यन्तः प्रज्ञानजन एव । बृहदारण्यक ४।५।११
- (८) जनस्तत्रतथा विरचस्वो ह्यकर्ता । इवेताम्बतर १।१२
- (९) अस्मूलमनस्वर्तस्वमभीष्टम् । बृहदारण्यक १।८।८
- (१०) य एतद्विरभूतास्ते जगन्ति । कठ २।१।२; न जरा न मृत्युर्न शोकः छात्रोप्य ४।८।८।१; न बाधो मृत्यु पश्यति न रोगम् । छात्रोप्य ७।१६।२; जराणामुन्मत्तेति । बृहदारण्यक १।५।१। त तस्य रोगो न जरा न मृत्युः । इवेताम्बतर १।१८; मृत्युर्भावति वन्धनः । तैत्तिरीय १।१।१; ब्रह्मर्तस्वीमृतात्मनेति । छात्रोप्य १।२३।१ तरति शोकनात्मनि । छात्रोप्य ७।१।१; विम्वानश्च विमुच्यते । कठ ५।१; विम्वरो विम्वत् । छात्रोप्य ८।७।१; न जरा न मृत्युर्न शोको छात्रोप्य ८।७।१; आत्मरतिरात्मवीर्यः । छात्रोप्य उपनिषद् ।
- (११) तमेवेकं ज्ञानम् आत्मानमन्या बाधो विमुच्यते । उपनिषद् ।

‘आत्मा ही यह सब है’ । ‘भगवन् ! शोक से मुझे पार करीय’ । ‘तुम्हें मृत्यु क्या न दे’ ।

इस प्रकार उपर्युक्त उद्धरणों के आधार पर हम मज्जी प्रकार देख सकते हैं कि आत्मदर्शन ही उपनिषदों का अंतिम उपदेश है। आत्मा की संवेदना को छोड़ उनके लिए कोई सवाक ही महत्वपूर्ण नहीं है। इस आत्मा के दर्शन को वे अत्यन्त कठिन किन्तु साब ही पवित्र जीवन के द्वारा सम्पन्न भी मानते हैं यह भी हमने उपर्युक्त उद्धरणों के द्वारा देखा है। जीव नियत ऋषि अमृतत्व की इच्छा को एक सत्य आत्मा की अनुभूति से ही पुरा हुआ मानते हैं यह भी हमने ऊपर देखा है। किन्तु सबसे बड़ी बात तो यह है कि वे जीवन की अनेकता में एकता देखने के समर्था हैं। ‘मृत्योः स मृत्युं पश्यति य इह नामैव पश्यति’ यह उनकी अनेक बाधियों का सार है। निश्चय ही यह उनका विषय के लिए सब समय के लिए, सम्भवतः आज तक का सबसे बड़ा शान है। मनुष्य की बुद्धि या अनुभूति इससे आगे नहीं बढ़ सकती। ‘ब्रह्मात आदेशो नेति नेति’ ऐसा उसके विषय में आज भी कहा जा सकता है। किन्तु इस ज्ञान की सर्वोत्तम प्रतिष्ठा पर जीवनिषद ऋषि किसी एक परम्परा के द्वारा अपना किसी निश्चित या व्यवस्थित दमन प्रणाली के द्वारा नहीं पहुंचे थे। हाँ उत्तरकालीन आचार्यों ने तो उनके प्रज्ञानों को पण्डितवाद की विद्या में आगे बढ़ाया है और अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार उनकी व्याख्याएं

- (१) अतल्लेवेदं सर्वम् । छान्दोग्य ७।२५।२ इदं सर्वं परममात्मा । बृहदारण्यक २।४।६ ; बह्वेदेवं तथम् । मुण्डक २।२।११ ; सर्वं अस्मिन् ब्रह्म । छांदोग्य ६।१।४१ ; बह्वेदेवं विश्वमिदं ब्रह्म । मुण्डक २।२।११ ; अतल्लत एवेदं सर्वम् । छान्दोग्य ७।२६।१ अस्मिन् छीः पृथिवी आन्तरि छमोत्तम् । मण्डक २।२।५ ; मृत्योः स मृत्युं पश्यति य इह नामैव पश्यति । बृहदारण्यक ४।४।१९ अन्वोऽस्तान्त्वोऽस्त्यीति न स वेद धत्ता नमः । बृहदारण्यक १।४।१ ; यदा हि ईतानि च भवति तदितर इतरं पश्यति कड २।४।१३ नाव्योऽतोऽस्ति ब्रह्म । बृहदारण्यक ३।७।२३ ३।८।११
- (२) तन्मा भगवान् शोकस्य पारं तारयन् । छान्दोग्य ७।१।३ तस्य मृदित-कथायां तन्म पारं ब्रह्मणि भगवान् समन्तात् । छान्दोग्य ७।२६।१
- (३) मा वो ज्ञानं पश्यता । उपनिषद् ।

भी की है। किन्तु उपनिषद् ऋषियों ने तो उस ज्ञान की हृदय के प्रकाश में ही देखा था। अतः उस ज्ञान में कहीं कहीं अस्पष्टता भी दिखाई दे सकती है, कहीं कहीं अन्वयवस्था और कहीं कहीं परस्पर विरोधता भी। किन्तु वे सब बातें उसकी परिपूर्णता को ही सिखाने वाली हैं। जिस ब्रह्म और आत्मा की एकता को इन ऋषियों ने देखा है वह हमारे ज्ञान की एक अपूर्व निधि है। उपनिषदों का चिंतन भी तत्त्वदर्शन है उस सबका केन्द्र वहीं मान प्रयोजन है कि सत्य को अपने अन्तर देखना चाहिए और वैसे अपने अन्तर देखते हैं वैसे ही बाहर देखना चाहिये क्योंकि सृष्टि के व्यापक तत्त्व में निमित्तता नहीं है। इससे व्यावहारिक जीवन के लिए क्या उपदेश हो सकता है। जो अपने को सर्वत्र और सब में अपने को देखता है वह क्या किसी में द्वेष कर सकता है क्या क्रोध और मोह उसके पक्ष फट सकते हैं क्या वह इन्द्रियभोग्य हो सकता है क्या प्रमाद का जीवन उसके हाथ लपक है? आत्मज्ञानी होने के मत में ही यह सब जोड़ना पड़ता है फिर उसे प्राप्त करने के बाव की तो बात ही क्या? आत्मज्ञान का उपदेश इसीलिए दिया जाता है कि मनुष्य अपनी बेह से इन्द्रियों से सूक्ष्म अहंकार से प्राणवर्ष से मूत्रवर्ष से आसक्ति न करे, इनमें राग न बढ़ाए, इनमें 'अहं' और ममत्व बुझि न करे, किन्तु जो 'आत्मा' इन सब की प्रतिष्ठा है जिसमें ही इन सब के उत्पत्ति स्थिति और लय होते हैं और जो ही समग्र अनुभव का अधिष्ठान है उस आत्मा को मनुष्य अपना ही स्वस्व समझ कर, उसके साथ तादात्म्य अनुभव कर, उपर्युक्त को अनारम पदार्थ कहे गए हैं (यथा सरीर नम आदि) उससे निर्बंध और वैराग्य प्राप्त करे आत्मा को ही अपना देखे आत्मा को ही अपना समझे, जो सत् चित् और आनन्द है। इस प्रकार उपनिषदों के आत्मज्ञान की भी शिक्षा है एक तो अनारम पदार्थों में आत्मबुद्धि न करना (मैत्री और नविकेयत् के समान) और दूसरे परमार्थ-रूप अनुभवशील निम्न बुद्ध बुद्ध, मुक्त स्वभाव आत्मतत्त्व की तादात्म्य से अनुबुद्धि करना। पहला पक्ष साधन पक्ष है और दूसरा साध्य पक्ष। पहले का संबंध अनुभव जन्य के है और दूसरे का इन्द्रियादीय से। यहाँ हमें बुद्ध का भक्त्यन्वय समझना चाहिए। यहाँ तक अनुभव जन्य अर्थात् साधना पक्ष से संबंध है यहाँ तक बुद्ध और उपनिषदों के ऋषि एक हैं। बुद्ध ने यह बड़ी भागिकता पूर्वक सिखाया है कि यह 'रूप' तुम्हारा नहीं है ये वेदनाएँ तुम्हारी नहीं हैं ये संज्ञाएँ

तुम्हारी नहीं हैं वे संस्कार तुम्हारे नहीं हैं वे विज्ञान तुम्हारे नहीं हैं। इनमें फँसते हो तो जकलाचूर हो जाओगे। इनमें आराम बढि करोगे तो तो कहीं के न रहोगे। वे सब तो एक अण में उत्पन्न होते हैं दूसरे अण में विनष्ट होते हैं। सभी कुछ क्य हैं। इनको 'मै' या 'मेरा' समझते हो इन पर अपना प्रेम लटकाते हो तो छोड़े का जलता गोला अपनी गर्दन में बाँधते हो। 'मित्रो! मत प्रभाव करो। मत इस छोड़े के बरूते पोले को निकलो यह तुम्हारी बँठकियाँ तोड़ देगा और तुम हाय। हाय। कहते फिरागे'। यह छोड़े का बोझ क्या है? यही जो क्य को आत्मा समझना बेदना को आत्मा समझना संज्ञा को आत्मा समझना संस्कार को अपना समझना विज्ञान को अपना समझना। इनमें तुम्हारा कछ नहीं है। इस प्रकार गगनात् उचापत ने आत्मा और अनात्मा के क्य का कथन दृश्य वर्मत् को लेकर किया है और वह उपनिषदों के अनुसार इस प्रयोजन के लिए हीकि मनुष्य को निर्बन्ध प्राप्त हो निर्बन्ध प्राप्त होने से उसे स्थिरता प्राप्त हो स्थिरता प्राप्त होने से उसे शान्ति प्राप्ति हो और शान्ति प्राप्ति होने से उस विमुक्ति प्राप्त हो। यह विमुक्ति या निर्वाण की अवस्था ही वह अतीत अवस्था है जिसे हम उपनिषद् की भाषा में 'ब्रह्मी' स्थिति कह सकते हैं। उचापत 'ब्रह्मभूत' से ऐसा औपनिषद अर्थ को लेकर भी कहा जा सकता है। उचापत ने इस ब्रह्मी स्थिति को निर्वाण के क्य में स्वीकार किया और यही उनके समग्र नैतिक आदर्शवाद का कथन भी रहा क्यों कि उन्होंने स्वर्ग ही कहा कि मूल वस्तु (कुल निरोध करी इत्यहम्यता) अब प्राप्त हो जाय तो और ना तो कहना क्या मनुष्य स्वर्ग उनके वर्म को भी छोड़दे क्यों कि जिस भव को उससे उसे पार करना करना या वह तो कर ही लिया क्या अब उसके उपयोग की श्रेयता नहीं रही।^१ अब उचापत उदा

- (१) ब्रह्मायै मिश्रुमी। मेरे द्वारा उपवेश किए हुए वर्म की कृत्त (बेड़े) के समान समझना, यह पार होने के लिए है पकड़ रखने के लिए नहीं। महातत्त्वार्थसंग्रह तत्त (मणिग्रन्थ निकष) 'ऐसे हूँ मिश्रुमी। मैंने बेड़े की भाँति निस्तारण के लिए तुम्हें वर्म की उपवेशा है पकड़ रखने के लिए नहीं। वर्म को बेड़े के समान उपवेशा जानकर तुम वर्म को भी छोड़दी अवर्म की तो बात ही क्या ? अतमार्पमन्त (मणिग्रन्थ निकष)

में पर्यवेक्षण करने के लिए ही उनका समय उद्यम है उनके बीरों के बर्धन का अंतिम परिणाम है? यह सब नहीं हो सकता। जब तथापि ब्रह्मर्षों के लोक की सलोभता का उपदेश करते हैं, जब वे वैविध्य होने का श्लाघा करते हैं, जब वे जीवन में एक नियम मागतें हैं जब 'वर्त' समाप्त हो जायें बर्धनमयि तथाकथित। (चतुर्थांक) और जब वे जीपनिषद श्रुतियों की परम्परा में ही 'उपस्थाप' होकर परम सत्य का निर्देश करते हैं तब हम यह कैसे कहें कि उनका अनात्मवाद भी जो तृप्ता के निवेदनों को उन्मिश्र करने का एकमात्र मार्ग है और जो इस प्रकार उत्तमों की छाँटि के लिए, विराय के लिए, निरोध के लिए और निर्वाण के लिए एकमात्र उपाय है वह जीपनिषद मन्त्रों के समान अमिश्रित वाक्का समान फल वाक्का और वहाँ तक अनुभव कर रहे संबंध है समान ही रूप वाक्का नहीं है? अनुभवशील को अवधान ने मिश्रण ही छोड़ दिया है और विन्हींने उसके विषय में सब भी कहे हैं उन्होंने भी उनकी अपमानिता ही स्वीकार की है। चतुर्थ प्रकरण में जो कुछ 'अनात्मवाद' के प्रसंग में एवं 'निर्वाण' के प्रसंग में हम कह चुके हैं उसकी पुनरावृत्ति की यहाँ आवश्यकता नहीं। अमर भागमन्त्र के सम्बन्ध में जो उद्धरण दिये हैं उनमें तीन चौथाई निवेदात्मक भाषा का ही आशय लेते हैं। परम अद्वैत निवेदात्मक भाषा में ही व्यक्त किया जा सकता है और उही का प्रवर्तन दृष्टोपदिष्ट अनात्मवाद में हुआ है, यह हम अनात्मवाद के विवेचन में विद्या चुके हैं। बुद्ध का मन्त्रमय अस्ति और गारिष्ठ नित्यता और अनित्यता की सब कोटियों से अतीत वा और सिद्धांत मीन के उसके स्पष्टीकरण का और कोई उपाय ही नहीं है। यदि जीपनिषद 'आत्मा' के प्रति बुद्ध के मन्त्रमय को प्रस्थापित करने के लिए केवल की मीमांसा के एक सूत्र (तत्त्व ज्ञानमुपदेश १।१।५) की नकल पर एक सूत्रात्मक भाषावाचक पढ़ने की श्रुतता क्षम्य ही तो वह विनम्रता पूर्वक कह सकता है

‘तत्त्व मीमांसा’ । ‘एतेन सर्वे व्याख्याता’

जब हम जीपनिषद मनोविज्ञान पर आते हैं। उपनिषदों में व्यवस्थित मनोविज्ञान उपलब्ध नहीं होता वैसे कि बीछ बर्धन या हाँक बर्धन में (१) ‘अकृतीनामिवाकाशो ब्रह्मैव कारणमस्य च । परं यथा न दृश्येत तथा ज्ञानवतां नतिः’ । महाभारत शान्ति १३।९।१४; दिव्यायमे बर्धनं तेषां नस्ति पञ्चापनाय । उवाच ६।८

होता है। उपनिषदों की ही मनोवैज्ञानिक चिन्ताओं को केन्द्र सांख्य दर्शन ने एक स्वतंत्र मनोविज्ञान का उद्भावन किया है जिसका प्रयोग प्रायः सभी 'आस्तिक' दर्शन करते हैं और जिसके ही आधार पर योग अपने चित्तवृत्तिनिरोधात्मक साधन-मार्ग का उपदेश करता है। यद्यपि मनोविज्ञान का तुलनात्मक अध्ययन सांख्य दर्शन में निहित मनोविज्ञान के साथ करते समय स्वतः ही जीपनिषद् मनोविज्ञान की व्याख्या ही वापस। यहाँ केवल साधारण रूप से कुछ कहना अपेक्षित है। उपनिषदों का कल्प आत्म-दर्शन अनुप्य को करना है जिसके आधार पर ही उसके मनोविज्ञान का निर्माण हुआ है उसी प्रकार जैसे कि मीथिक आचरणाद पर करने आचरणाद-मार्ग में और अनात्मवाद पर अपने तात्त्विक पक्ष में प्रतिष्ठित 'मीथिम्' बौद्ध दर्शन का उद्भावन चित्त और चैतन्यी एवं 'चुच्छ' और 'अकच्छ' जैसे आदि के रूप में हुआ है। वैसे जिस दर्शन का उत्पत्ति के वंश ही उसका मनस्तत्त्व-विवर्धन। उपनिषदों के अधियों के लिए सबसे बड़ी वस्तु ज्ञाता है जिसके साक्षात्कार में कृतकृत्यता निहित है किन्तु ज्ञाता तो बड़ी अज्ञात योग से ही ऐसा जा सकता है, यद्यपि मनस्तत्त्वों के वर्धन की आवश्यकता है। 'मनोपुष्पगमा यन्मा' जिस प्रकार 'मीथिम्' बौद्ध मनोविज्ञान की सर्व प्रथम बाणी है, उसी प्रकार उपनिषदों के लिए भी प्रधान उद्दिष्ट मन ही है। 'मनश्चा ह्येव पश्यति मनसा श्रुचोति'¹। 'मन से ही देखता और मन से ही सुनता है। छुता ही नहीं काम चकम्प, विविचित्रता यद्वा अकच्छा कृति अकृति आदि सब मन ही है²। ज्ञाता ही आत्ममन्तोदय और प्राथम्य है। बृहदारण्यक उपनिषद् तो अपनी 'आत्मात्मक' बाणी में आकाश की ही मन का घट्टर और ओषि की ही रूप बताती है। उपनिषद् दस हीमियों पर बड़ा ही विचार वर्धन उपस्थित करती है। विपश्चात् जनि से पूर्व के पीन मार्ग ने पूछा है 'अथानु ! इह पुरुष ये कीम मोठी है? कीम इसमें जायती है? कीम देव स्वप्नों की देखता है? किने यह सब अन्तर्गत होता है? किने ये सब प्रतिष्ठित है ? यह अत्यन्त

(१) बृहदारण्यक १।५।३

(२) कालः संजयो विविचिता यद्वाऽप्यद्वा कृतिरप्यतिहोमीतिर्येवात्मनं यम एव । बृहदारण्यक १।५।३

में पर्यवसान करने के लिए ही उनका समग्र संघर्ष है। उनके बीर्य के आरोप का अंतिम परिणाम है? वह सब नहीं हो सकता। जब तथापि ब्रह्मर्षों के मोक्ष की सकोपता का उपदेश करते हैं, जब वे त्रीविध्य होने का दावा करते हैं, जब वे जीवन में एक नियम मानते हैं, जब 'बर्म' समाप्त हो जाता बर्चस्वमय तथागत। (चतुःस्रुतक) जी! जब वे जीपनिषद् ऋषियों की परम्परा में ही 'उपनिषत्' होकर परम तत्त्व का निरूपण करते हैं, जब हम यह कहे कहें कि उनका अनात्मवाद भी जो तृष्णा के निवेदनों को शक्ति देने का एकाग्र मार्ग है और जो इस प्रकार सत्त्वों की छांति के लिए, विराट के लिए, निरोध के लिए और निर्वाण के लिए एकमात्र उपाय है, वह जीपनिषद् मन्त्रों के समान अभिप्राय वाला समान फल वाला और वहाँ तक अनुभव का उचित संबंध है, समान ही क्या बाका नहीं है? अनुभवशील को प्रवृत्ति ने निश्चय ही छोड़ दिया है और जिन्होंने उसके विषय में सब भी कहे हैं उन्होंने भी उनकी अपवृत्ति ही स्वीकार की है। चतुर्विध प्रकरण में जो कुछ 'अनात्मवाद' के प्रसंग में एवं 'निर्वाण' के प्रसंग में हम यह चुके हैं उसकी पुनरावृत्ति की यहाँ आवश्यकता नहीं। ऊपर आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में जो उद्धरण दिये हैं उनमें तीन बीचाई निवेदात्मक भाषा का ही आशय है। चरम अर्थात् निवेदात्मक भाषा में ही अन्त किया जा सकता है और उसी का प्रदर्शन बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद में हुआ है। यह हम अनात्मवाद के निवेदन में किया चुके हैं। बुद्ध का मन्त्र्य मस्ति आरुणादि मित्यता और अनित्यता की सब कोटियों से वर्णित या और सिद्धांत जीन के उसके स्पष्टीकरण का और कोई उपाय ही नहीं है। यदि जीपनिषद् 'आत्मा' के प्रति बुद्ध के मन्त्र्य को प्रस्थापित करने के लिए केवल की सीमाता के एक लून (तस्य आगमपुत्रैश्च १।१।५) की मूल पर एक सुधारक वाक्यांश बनने की वृत्ति का सम्बन्ध हो तो वह निमज्जा पूर्वक कह सकता है

'तस्य मीनमुपैष' । 'एतेन सर्वे व्याख्याता'

जब हम जीपनिषद् मनोविज्ञान पर आते हैं। उपनिषदों में व्यवस्थित मनोविज्ञान उपलब्ध नहीं होता जैसा कि बीछ वर्णन या उचित वर्णन में (१) 'अकृतीनामिदं कालो बर्चस्वमयः । परं तथा न दृश्यते तथा ज्ञानवतां मतिः' । गङ्गानगर, धर्म २३।२।३४; मित्राक्षरे कृतं तैत्तिरीय पञ्चमस्य । उपाय १।८

होता है। उपनिषदों की ही मनोवैज्ञानिक जीपनिषद् मनोविज्ञान चिन्ताओं का लेकर सांख्य दर्शन ने एक स्वतंत्र मनोविज्ञान का उद्घाटन किया है जिसका प्रयोग प्रायः सभी 'जातिष्ठ' दर्शन करते हैं और जिसके ही आधार पर बौद्ध अपने चित्तवृत्तिमिरीधात्मक साधन-मार्ग का उपदेश करता है। अतः बौद्ध मनोविज्ञान का सुधनात्मक अध्ययन सांख्य दर्शन में निहित मनोविज्ञान के साथ करते समय बहुत ही जीपनिषद् मनोविज्ञान की व्याख्या हो पायगा। यहाँ केवल साधारण रूप से कुछ कहना अपेक्षित है। उपनिषदों का सत्य आत्म-दर्शन मनुष्य को करना है जिसके आधार पर ही उसके मनोविज्ञान का निर्माण हुआ है उसी प्रकार जैसे कि नैतिक आदर्शवाद पर अपने व्यवहार-मध्य में और अनात्मवाद पर अपने तात्त्विक पक्ष में प्रतिष्ठित 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन का उद्घाटन चित्त और अंतर्द्वारों एवं 'कृष्ण' और 'बहुलक' कर्म आदि के रूप में हुआ है। वैसा चित्त दर्शन का उत्पन्नदर्शन वैसा ही उसका मनस्तत्त्व-विश्लेषण। उपनिषदों के ऋषियों के लिए सबसे बड़ी वस्तु आत्मा है जिसके साक्षात्कार में कृच्छ्रयता निहित है किन्तु आत्मा को समीर अभ्यास योग से ही देखा जा सकता है, अतः मनस्तत्त्वों के संश्लेष की आवश्यकता है। 'मनोपुष्पगमा भग्ना' जिस प्रकार 'मौलिक्य' बौद्ध मनोविज्ञान की सर्व प्रथम बाणी है उसी प्रकार उपनिषदों के लिए भी प्रधान इन्द्रिय मन ही है। 'मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति'^१। 'मन से ही देखता और मन से ही सुनता है। इतना ही नहीं काम सक्षम विचिन्तित्व मन्त्रा अभ्युक्ति वृत्ति वामुक्ति आदि सब मन ही है'^२। आत्मा ही वास्तव्य मनोमय और प्राणमय है। बृहदारण्यक उपनिषद् तो अपनी 'बृहदारण्यक बाणी' में आकाश की ही मन का शरीर और व्योमि की ही रूप बताती है। श्रुतिपनिषद् यह इन्द्रियों का तथा ही विषय वर्णन उपस्थित करती है। पिप्पलाय मुनि के शृंग के पीन मार्ग ने पूछा है 'अथ मनः । इह पृथक् ये कील लोठी है ? कील इसमें जागती है ? कील देव स्वप्नों की देखता है ? किसे वह तुम अनुभव होता है ? किसमें ये सब प्रतिष्ठित है ? इह आत्मनः

(१) बृहदारण्यक १।५।३

(२) काण्डः संकल्पनी विचिन्तित्व मन्त्रा-अभ्युक्ति वृत्ति वामुक्ति आदि सब मन ही है । बृहदारण्यक १।५।३

ही उस 'अनात्' अमृत' तत्त्व की स्मृति तो रखते हैं (अर्थात् 'आत्मा' तत्त्व के रूप में नहीं) जो पञ्चस्कन्धों के क्षेत्र से बाहर है और इसलिये स्वतन्त्रता से विपरीत है अर्थात् अ-बुद्ध अ-अनित्य और अ-अनात्म है। किन्तु इस अनुभववादीय तत्त्व की व्याख्या में समानात् युक्त नहीं होते वैसे कि हम 'निर्वाण' के स्वरूप का विवेचन करते समय देख चुके हैं कि फिर यदि हम बोधी के लिए यह भी मान लें कि समानात् बुद्ध ने सिद्धांत और परिवर्तनसमय पञ्चस्कन्धों के और किसी की स्थिति ही नहीं मानी है तो फिर उनके 'निर्वाण' की ही क्या संगति है? वह भी तो फिर अनित्य अनात्म और दुःख ही ठहरा। फिर उसे बुद्ध का अन्तर्निरोध क्यों कहा जाता है? यदि प्रतीत्यसमुत्पन्न पञ्चस्कन्ध बुद्ध है तो जो अ-बुद्ध है वह उससे विपरीत होता ही चाहिए और उससे विपरीत होने का स्वरूप इससे अतिरिक्त क्या हो सकता है कि वह अ-अनित्य (अर्थात् नित्य) और अ-अनात्म (अर्थात् 'आत्मा') हो। इस प्रकार अर्थात् से समानात् उपायत भी उपनिषद् के ऋषियों के पास ही दीवते हैं। इससे अतिरिक्त न उनके उत्पन्नता की न जागर तत्त्व की और न सम्यक् संबोधि की ही कोई संगति है, किन्तु वैसे कि हम 'अनात्मवाद' के विवेचन में पहले कह चुके हैं साधुसंन्यासी आत्मवाद का उपदेश करना उपायत का काम नहीं था। वैसे कि मार्कण्डेय से उन्होंने कहा ऐसा करने से वे ब्रह्म उस समय में प्रकटित साधुसंन्यासी सिद्धांतों की कोटि में आ जाते और फिर वे एक सद्धर्म के संस्थापक न होकर केवल उस समय में प्रकटित एकमात्र सिद्धांत (साधुसंन्यास विषय के विपरीत अनात्मवाद की कोटि में प्रकटित भी) के ही प्रचारक होते। इसीलिए 'नैतद् बुद्धेन आविष्टम्'। उपनिषद् 'आत्मा' के विषय में बुद्ध-मील की व्याख्याएं हम 'अनात्मवाद' के विवेचन में कर चुके हैं। बुद्ध उपायत ने केवल मील से ही उपदेश दिया और उत्तरकालीन और आचार्यों ने जो यह कहा है कि बुद्ध के द्वारा आत्मवाद और अनात्मवाद दोनों का ही उपदेश दिया गया है^१ यह बहुत कुछ अंध में गिरा है। वास्तविकता यह है कि पञ्चस्कन्धों में आत्मा न मानने का विचार ही आत्मा की स्थिति की ओर संकेत करता है विचार से घाली नहीं है क्योंकि कोई भी प्राणी यह तो अनुभव नहीं

(१) देखिए आप 'बीछ दर्शन और बेताल दर्शन' का विवेचन।

(२) देखिए बीछे अनुर्ध्व प्रकरण में 'अनात्मवाद' का विवेचन।

करता कि 'मे नहीं हूँ'। हाँ पञ्चस्कंध में नहीं हूँ या पञ्चस्कंध मेरे नहीं हैं यह कहना तो बिल्कुल बुरी बात है। तथागत ने परमार्थ रूप से आत्मा का निवेश नहीं किया किन्तु बिना 'काम' या अहंकार के भाव का बिनाश जीवनिष्ठ श्रुति अनुभवानुसार आत्मा के वर्णन द्वाारा करते हैं। यही का तथागत ने बनाया। यद्यपि वे विरक्त रहकर किया है। इतना ही दोनों में विरोध है। 'मे यह हूँ' और 'मे यह नहीं हूँ' यदि इन दोनों बातों के समानान्त में एक पूर्ण वर्णन की आवश्यकता नये तब तो बौद्ध दर्शन उपनिषद् वर्णन की अपेक्षा अपूर्ण। क्योंकि यह बुरी बात ही कहता है जब कि वे निषेध दोनों बातें कहते हैं। उपनिषदें ज्ञान स्वल्प हैं बात वे ठिकके के दोनों पक्षों को छोड़ कर दिखाती हैं, तथागत ज्ञान के वास्ता है इसलिए वे साधना के केवल एक ही पक्ष को दिखाते हैं क्योंकि 'मार्ग' उनके उपदेश का अन्त्य है 'मार्गबीज' की विशेषताएं बता-बता कर अनुप्राप्त के बिना में अनिनिवेश उत्पन्न करना उनका अन्त्य नहीं था। उनके मीत में हमें प्रयोजन का देखना चाहिये। साधन उनका मुख्य ध्येय था साम्य नहीं। यदि कामनाएं नष्ट हो जायेंगी हृदय की ध्वनि का ध्वन हो जायगा तो जब ठंडा पड़ जायगा बहुचर्च पूरा हो जायगा जो रुक करना है यह कर लिया हुआ हो जायगा और इसके अधिक आत्मोपदेश का ही क्या ध्येय है? केवल आत्मवाद के विषय में बात करने से तो आत्मवादी भी आत्मा की प्राप्ति संभव नहीं मानते तो क्या फिर तथागत का समग्र नीतिक आदर्श भी बिना किसी प्रयोजन के हो जायगा? क्या समाज

(१) मिताइये तर्को हि आत्मास्तित्वं प्रत्येति, न गच्छन्तीति । पबि हि नात्मा स्तित्वं प्रसिद्धिं स्वात् तर्को लोकः गच्छन्तीति प्रतीयस्य । आत्मा न गच्छ । गच्छन्तु-शक्तिर भाष्य १।१।१

(२) मिताइये, इन्द्रियाणि पराभ्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनस्तसु परा बुद्धिर्बुद्धे परतरसु सः । त्रीता १।४८

एवं बुद्धे परं बुद्ध्या सस्तम्बानामात्मना ।

अहि धर्म महावाहो कामकथं कृपासहज ॥३।४८३

यह एक व्यवस्थित वर्णन है उपनिषदों में देखिए, आत्मोप्य ७।१।१
कठ ३।१ १।१; ३।७-११ आदि । देखिए अभी आपने जीवनिष्ठ मनोविज्ञान का विवरण भी ।

में पर्यवसान करने के लिए ही उनका समग्र उद्यम है, उनके धर्म के मार्ग का अंतिम परिणाम है? यह सब नहीं हो सकता। जब तत्वापठ ब्रह्मार्थ को नोक की सुनोकता का उपदेश करते हैं, जब वे वैविध्य होने का दावा करते हैं जब वे जीवन में एक नियम मानते हैं जब 'धर्म' समाप्तोऽस्ति इसी अर्थवन्ति तत्वापत्ता (चतुःशतक) की अप वे जीपनिषद् अधियों की परम्परा में ही 'उपसर्ग' होकर परम तत्त्व का निर्देश करते हैं तब हम यह कैसे कहें कि उनका अनात्मवाद भी जी तृप्ता के निदेशनों को सम्मिलित करने का एकाग्र मार्ग है और जो इस प्रकार सत्त्वों की राशि के लिए, विषय के लिए, निरोध के लिए और निर्वास के लिए एकमात्र उपाय है वह जीपनिषद् मन्त्रमय के समान अभिप्राय वाला उपाय एक वाला और वहाँ तक अनुभव बर्द्धि संशय है समान ही रूप वाला नहीं है? अनुभववादी को भगवान् ने निःसम्बन्ध ही छोड़ दिया है और जिन्होंने उसके विषय में संशय भी कहे हैं उन्होंने भी उनकी अपर्याप्तता ही स्वीकार की है। चतुर्व प्रकरण में जो कुछ 'अनात्मवाद' के प्रसंग में एवं 'निर्वास' के प्रसंग में हम कह चुके हैं उसकी पुनरावृत्ति की यहाँ आवश्यकता नहीं। ऊपर आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में जो उद्धरण दिये हैं उनमें तीन चीजें निवेद्यात्मक भावा का ही आशय करते हैं। अरम अर्थात् निवेद्यात्मक भावा में ही अन्तर् क्रिया जा सकता है और उसी का प्रदर्शन बुद्धोपदिष्ट अनात्मवाद में हुआ है यह हम अनात्मवाद के विवेचन में दिखा चुके हैं। बुद्ध का मन्त्रमय अस्ति आर नास्ति नित्यता और अनित्यता की सब कोटिबों से अतीत वा और सिधाय मीन के उसके स्पष्टीकरण का और कोई उपाय ही नहीं है। यदि जीपनिषद् 'आत्मा' के प्रति बुद्ध के मन्त्रमय को प्रस्थापित-करने के लिए केन्द्र की मीमांसा के एक लुप्त (तस्य ज्ञानमुपदेश १।१।५) की नकल पर एक सुनात्मक वाक्यांश बढ़ने की वृष्टता सम्य हो तो वह निनम्रता पूर्वक कह सकता है

‘तस्य मीनमुपदेश’ । ‘एतेन सर्वे व्याख्याता

यद्यपि हम जीपनिषद् मनोविज्ञान पर आते हैं। उपनिषदों में व्यवस्थित मनोविज्ञान उपलब्ध नहीं होता जैसा कि बीछ दर्शन या सांख्य दर्शन में

(१) ‘अकूनीनामिदंवाक्यं अके वारिधरस्य च । परं यथा न वृक्षेण तथा वायवता वति’ । महाभारत आश्वि २६।१।२४ मिलाइये बर्द्ध लेते नहि वृक्षप्रापनाय । उवाच ५।८

होता है। उपनिषदों की ही मनोवैज्ञानिक औपनिषद् मनोविज्ञान चिन्ताओं को लेकर सांख्य दर्शन ने एक स्वतंत्र मनोविज्ञान का उद्भावन किया है जिसका प्रयोग प्रायः सभी 'वास्तविक' दर्शन करते हैं और जिसके ही आधार पर योग अपने चित्तवृत्तिनिरोधार्थक साधन-मार्ग का उपदेश करता है। अतः बौद्ध मनोविज्ञान का तुलनात्मक अध्ययन सांख्य दर्शन में निहित मनोविज्ञान के साथ करते समय स्वतः ही औपनिषद् मनोविज्ञान भी व्याख्यात हो जायगा। यहाँ केवल साधारण रूप से कुछ कहना अपेक्षित है। उपनिषदों का मुख्य आत्म-दर्शन मनुष्य को करना है जिसके आधार पर ही उसके मनोविज्ञान का निर्माण हुआ है, उसी प्रकार जैसे हि नैतिक आदर्शवाद पर अपने व्यवहार-पक्ष में और अनात्मवाद पर अपने तार्किक पक्ष में प्रतिष्ठित 'नैतिक' बौद्ध दर्शन का उद्भावन चित्त और चेतसिकों एवं 'कल्ल' और 'अकुल्ल' कर्म आदि के रूप में हुआ है। जैसा जिस दर्शन का उत्तरदर्शन वैसा ही उसका मनस्तत्त्व-विवेचन। उपनिषदों के ऋषियों के लिए सबसे बड़ी वस्तु आत्मा है जिसके साक्षात्कार में कृष्णकृत्यता निहित है किन्तु आत्मा तो संकीर्ण अम्भारम योग से ही देखा जा सकता है अतः मनस्तत्त्वों के सर्वेक्षण की आवश्यकता है। 'मनो पुष्पगमा बम्भा' जिस प्रकार 'नैतिक' बौद्ध मनोविज्ञान की सर्व प्रथम बाणी है उसी प्रकार उपनिषदों के लिए भी प्रथम इन्द्रिय मन ही है। मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति^(१)। 'मन से ही देखा और मन से ही सुना है। इतना ही नहीं काम सकम्प चिचिदित्ता यदा यमदा वृत्ति अमुति आवि सव मन ही है^(२)। आत्मा ही वाद्यमय मनोमय और प्राणमय है। बृहदारण्यक उपनिषद् तो अपनी 'तुल्यतात्मक' बाणी में आकाश को ही मन का धीरे और ज्योति को ही रूप बताती है। प्रत्नोपनिषद् इस इन्द्रियों का बड़ा ही विघटन वर्णन उपस्थित करती है। विप्यबाह मनि से मूर्ध के पीच माप्य ने पूछा है 'अननम् ! इमं पुरुषं मे कीम मोनी है ? कीम इसमें जागती है ? कीम देव स्वप्नों की देवता है ? किसे यह कुछ अनन्य होना है ? किसमें ये सब प्रतिष्ठित है ? इस अत्यन्त

(१) बृहदारण्यक १।५।३

(२) ताम्र लंकान्धो चिचिदित्ता यदाऽयदा जतिरजतिर्हीर्जीतिपेतत्तर्ब मन एव । बृहदारण्यक १।५।३

में पर्यवसान करने के लिए ही उनका समग्र उद्यम है उनके धर्म के मार्ग का अंतिम परिणाम है? यह सब नहीं हो सकता। जब तत्वावयव ब्रह्मार्थ के मोक्ष की सन्नोभता का उपदेश करते हैं, जब वे त्रैविध्य होने का दावा करते हैं, जब वे जीवन में एक नियम मानते हैं जब 'धर्म' समासतोऽ हिता बर्धनं तत्वावयवता (चतुःशतक) और जब वे जीपनिषद अधियों की परम्परा में ही 'उपशान्त' होकर परम तत्त्व का निवेद्य करते हैं तब हम यह कैसे कहें कि उनका अन्यात्मवाद भी जो तृप्त्या के निवेद्यों को उन्मिष्य करने का एकाग्रत मार्ग है और जो इस प्रकार सत्त्वों की घाति के लिए, विराग के लिए, निरोध के लिए और निर्वाण के लिए एकमात्र उपाय है वह जीपनिषद मन्त्रव्य के समान अनिप्राय बाका समान क्ल बाका और जहां तक अनुभव बदरूपों से संबंध है समान ही कम बाका नहीं है? अनुभवशील की ममवान् ने निश्चय ही छोड़ दिया है और जिन्होंने उसके विषय में शब्द भी कहे हैं उन्होंने भी उनकी अपवांशता ही स्वीकार की है। चतुर्ध प्रकार में जो कुछ 'अनात्मवाद' के प्रसंग में एवं 'निर्वाण' के प्रसंग में हम कह चुके हैं उसकी पुनरावृत्ति की यहाँ आवश्यकता नहीं। ऊपर आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में जो उद्धरण दिये हैं उनमें तीन बीबाई निवेद्यात्मक भाषा का ही आशय केते हैं। परम जड़ित निवेद्यात्मक भाषा में ही अन्त किमा वा सकता है और उसी का प्रवर्तन दृष्टीपरिच्छिन्न अनात्मवाद में हुआ है यह हम अनात्मवाद के निवेद्यन में दिखा चुके हैं। बुद्ध का मन्त्रव्य अस्ति और नास्ति नित्यता और अनित्यता की सब कोटियाँ हैं। अतीत वा और सिद्धांत मील के उसके स्पष्टीकरण का और कोई उपाय ही नहीं है। यदि जीपनिषद 'आत्मा' के प्रति बुद्ध के मन्त्रव्य को प्रख्यापित करने के लिए ऐस्तिक की मीमांसा के एक धृष (तत्त्व ज्ञानमुपदेश १।१।५) की मकल पर एक सूत्रात्मक वाक्यांश बढ़ने की वृष्टता सम्भ हो तो वह विनयता पूर्वक कह सकता है

'तत्त्व मीममुपदेश' । 'एतेन सर्वे व्याख्याता'

जब हम जीपनिषद मनोविज्ञान पर आते हैं। उपनिषदों में व्यवस्थित मनोविज्ञान उपलब्ध नहीं होता बीसा कि बीड दर्शन वा सांख्य दर्शन में (१) 'अनुमीनामिवाकाशो ज्ञाने चारिचरस्म च । सर्वं यथा न द्रव्येत तथा ज्ञानवतां पति' । गङ्गाधाराय, आश्रित २३।१।२४; मित्राहये कर्तृ तैत्ति नस्ति पञ्चमात्मभाव । उवाच २।८

और सोना तो मन रूप धरावि के ही कारण है। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी ऐसा ही कहा गया है 'बह बुद्धि से तापात्म्य प्राप्त कर स्वप्न रूप होता है और मानो ध्यान करता तथा चेष्टा करता है'। स्वप्नावस्था में आत्मा स्वयं ज्योति रहता है, यह उपनिषदों का एक मौलिक सिद्धांत है और इसका तात्पर्य यह है कि 'इन्द्रियों के मन में सीन हो जाने पर तथा मन के जीन न होने पर आत्मा मन-रूप होकर स्वप्न रेंवा करता है'। वैसे उपनिषदों में इस आत्मा के वास के सम्बन्ध में कहा गया है कि 'यह जो हृदय के भीतर आकाश है उसमें यह आत्मा धयन करता है,' और कहीं-कहीं तो ऐसा भी कहा है कि वह 'पुरीतत् नाडी में धयन करता है'। शंकर, जिसको भूतियों की एकता ही द्रष्ट है इन सबका बड़ा मन्त्र्य समन्वय-समाधान करते हैं। जब यह आत्मदेव स्वप्न नहीं देखता तो उस समय शरीर में यह सुख (ब्रह्मानन्द) होता है और यही सुषुप्ति की अवस्था होती है। 'यहां अर्थात् इस समय यह मन नाम वाका देव स्वप्नों को नहीं देखता क्योंकि उन्हें देखने का द्वार तेज से रुक जाता है। तदनन्तर इस शरीर में यह सुख होता है अर्थात् जो निराशय और सामान्य रूप से संपूर्ण शरीर में व्याप्त विज्ञान है, वह प्रसन्न ही जाता है।' अन्त में

- (१) स भीः स्वप्नो भूत्वा व्यापतीव ज्ञेयावतीव । बृहदारण्यक ३।३।७ कहीं-कहीं 'व्यापतीव ज्ञेयावतीव स हि स्वप्नो भूत्वा ऐसा भी पाठ है। शंकर ने पहले ही पाठ को अपने भाष्य में उद्धृत किया है।
- (२) अत्रायं पुरुष स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक ३।३।१४
- (३) मनसि प्रतीनेषु करयेषु अप्रकीर्णै च मनसि जगोपयः स्वप्नान् वदति । शंकर भाष्य प्रश्न ३।५ पर ।
- (४) स एवोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन् शीते । बृहदारण्यक २।१।१७; ब्रिहदारण्यक ५।६ ध्यान्वीष्य ८।३।३; ५।१।५; कठ १।२० ३।१; ३।६ ६।१८; इत्येतावन्तर ३।१।१५ ।
- (५) पुरीतसि शीते । बृहदारण्यक. २।१।१९
- (६) अर्पकत्वस्य द्रष्टृत्वान् । वेत्तिष्ट शंकर भाष्य प्रश्न ३।५ पर ।
- (७) ब्रिहदारण्यक, स एवा तेजसाजिमतो भवात्यव्यय ईशः । स्वप्नाग्र पन्थाय च तदैतस्मिन् शरीर दृशतनुर्वा भवति । प्रश्न ३।६
- (८) अनेतस्मिन्वात एव मन आस्यो ईशः स्वप्नाग्र वश्यति दर्शनद्वारास्य

यंवीर वीर विस्तृत प्रश्न के उत्तर स्वरूप इन्द्रियों के भय-स्वाभ बाधना को बताते हुए भगवान् पिप्पलाह सौम्यिनी (सूर्य के पीन) मार्ग से कहते हैं। तस्मै च होवाच 'यथा मार्ग्य मरीचयोर्जस्यास्तं मच्छत' सर्वा एतस्मिंस्तेबो-मवक एकी भवन्ति। तां पुन पुनरुच्यत प्रचरन्त्येनं ह वै तत्सर्वं परे देवे मनस्येकीभवति। तेन तद्वर्षेण पुरुषो न श्रुणोति न पश्यति न विद्यति न रसयते न स्पृशते नाभिभवते नाश्नते नाभिव्यसते न विस्मयते नेमायते स्वीपती स्थापयते^१। अर्थात् बिच प्रकार सूर्य के अस्त होने पर संपूर्ण किरनें उस तेजोमंडल में एकत्र हो जाती हैं और उसका उदय होने पर वे फिर फैल जाती हैं वही प्रकार वे सब (इन्द्रियां) परम देव मन्त्र में एकीभाव को प्राप्त हो जाती हैं। इससे तब वह पुरुष न सुनता है न देखता है न सूँघता है न चकता है न स्पर्श करता है न बोधता है न ग्रहण करता है, न बालन्य भोजता है न मछोत्सर्ग करता है और (न कोई नेष्टा करता है। तब उसे 'छोटा है ऐसा कहते हैं। यही उपनिषद् मनस्तत्त्वों का कुछ अन्वोक्ति के साथ वर्णन करती ॥ स्वप्न दर्शन के विषय में कहती है 'इस स्वप्नावस्था में वह देव अपनी विभूति का अनुभव करता है। इसके बाप जो देखा हुआ होता है उस देवे हुए को ही यह देखता है सूनी बातों को ही सुनता है तथा बिना बिचिखाओं में अनुभव किए हुए को ही पुन पुन अनुभव करता है। यह देवे बिना देवे सुने बिना सुने अनुभव किए, बिना अनुभव किए, तथा सत् और असत् सभी प्रकार के पदार्थों को देखता है और स्वप्न की सर्वव्यप होकर देखता है^२।' यही विभूति को अनुभव करने से तापत्वं भववान् चकचकार्य के मतानुसार, बिचक-बिचयी क्म अनेकारमत्व को प्राप्त करने से है^३। शेषज्ञ की स्वर्णता मनु की उपाधि के कारण है, वास्तव में शेषज्ञ तो स्वयं न छोटा है और न बालता है। उसका बाधना

(१) प्रश्न ४१२

(२) अर्थात् देवः स्वप्ने महिमानमनुभवति। पर्युष्यं दृष्टमनुभवति। अतः सुप्तमेवार्थमनुश्रुति। देव विपन्नरीत्य प्रत्यनुभूतं पुनः पुनः प्राप्नुवन्ति दृष्टं चादृष्टं च सुतं चासुतं जालुनूतं जालुनूतं च सज्जातस्य सर्वं पश्यति सर्वं पश्यति। प्रश्न ४१५

(३) महिमानं विभूतिं विषयविषयीकज्ञानभोक्तृत्वभावजननम्। अनुभवति प्रसिपयते। अपर्युक्त पर छाँकर नाथ्य।

और सोना तो मन रूप उपाधि के ही कारण है। बृहदारण्यक उपनिषद् में भी ऐसा ही कहा गया है 'यह बुद्धि से तादात्म्य प्राप्त कर स्वप्न रूप होता है और मानी ध्यान करता तथा बेपटा करता है'। स्वप्नावस्था में आत्मा स्वयं ज्योति रूपा है, यह उपनिषदों का एक मौलिक सिद्धांत है और इसका तात्पर्य यह है कि 'इन्द्रियों के मन में जीम हो जाने पर तथा मन के लीन न होने पर आत्मा मन-रूप होकर स्वप्न देखा करता है'। वैसे उपनिषदों में इस आत्मा के बास के सम्बन्ध में कहा गया है कि 'यह जो हृदय के भीतर आकाश है उसमें यह आत्मा सपन करता है, और कहीं-कहीं तो ऐसा भी कहा है कि यह 'पूरीतत्' नाड़ी में सपन करता है'। शंकर, बिनाको बुद्धियों की एकता ही इष्ट है, इन सबका बड़ा अच्छा समन्वय-समाधान करते हैं। जब यह आत्मदेव स्वप्न नहीं देखता तो उस समय घटीर में यह सुख (ब्रह्मानन्द) होता है और यही सुषुप्ति की अवस्था होती है। 'यहां जर्जान् इस समय यह मन नाम वाला देव स्वप्नों को नहीं देखता क्योंकि उन्हें देखने का द्वार सेब से बन्द आता है। उदगच्छर इस घटीर में यह सुख होता है जर्जान् जो निराकार और सामान्य रूप से संपूर्ण घटीर में व्याप्त विज्ञान है, वह प्रसन्न हो आता है'। अन्त में

- (१) स जी स्वप्नो भूत्वा ध्यायतीव लेलायतीव । बृहदारण्यक ४।३।७; कहीं-कहीं 'ध्यायतीव लेलायतीव स हि स्वप्नो भूत्वा ऐसा भी पाठ है। शंकर ने यहाँ ही पाठ को अपने भाष्य में उद्धृत किया है।
- (२) अत्रत्यं पुण्यः स्वयं ज्योतिः । बृहदारण्यक ४।३।१४
- (३) मनसि प्रतीनेषु करणेषु अप्रतीने च मनसि मनोमयः स्वप्नान् पश्यति । शांकर भाष्य प्रश्न ४५ वर ।
- (४) य एवोऽप्यहं य आकाशस्तस्मिन् सोते । बृहदारण्यक २।१।१७ मिलाइये बृहदारण्यक ५।१६ छान्दोग्य- ८।३।३; ५।१।६ कठ २।२ ३।१; ४।६ ६।१८ श्वेताश्वतर ३।१।१२ ।
- (५) पूरीतति सोते । बृहदारण्यक. २।१।१९
- (६) अर्चकत्वाय इष्टत्वात् । ऐजिप् शांकर भाष्य प्रश्न ४५ वर ।
- (७) मिलाइए, स यदा लेलायामिभूतो भवत्यर्चय देवः । स्वप्नात्त वरपत्यव तरेतस्मिन् घटीर एतत्तुलं भवति । प्रश्न. ४।६
- (८) अर्चतस्मिन्काल एव मन आक्यो देवः स्वप्नात्त पश्यति सर्वभूताराय

हे सोम्य ! जिस प्रकार पक्षी अपने बरेरे के बुझ पर जाकर बैठ जाते हैं उसी प्रकार यह सब (कार्यकारण संघात) सबसे उत्कृष्ट आत्मा में जाकर स्थित हो जाता है^१ । यही जीपनिपद दर्शन की अंतिम विषय है न केवल बौद्ध मनोविज्ञान पर ही किन्तु आज के बहुमुखी मानस-शास्त्र पर भी । सर्वातीत आत्मा-जगत् में जाकर सभी मानसिक व्यापारों का मित्र बना या तीन हो जाता उपनिषदों के मनोविज्ञान का प्रायस्वरूप सिद्धांत है । इसके तीन स्वल्प उपनिषदों में प्रकाशित हुए हैं । किस प्रकार समग्र मानसिक और भौतिक व्यापार क्रमशः एक के बाद एक में प्रवेश कर अन्त में आत्मा में लीन हो जाते हैं इसकी तीन अवस्थाएँ हैं (१) सूक्ष्मि की अवस्था में (२) योग की अवस्था में एवं (३) भुत्सु होने पर । नामरूपारमक समग्र कार्यकारण-संघात जिस प्रकार सूक्ष्मि की अवस्था में आत्मा में लीन होता है, उसका क्रम श्रुति में वर्णन करती है । पृथिवी और पृथिवीमात्रा (पंचतन्मात्रा) वायु और रस तन्मात्रा ऐश और रूप तन्मात्रा वायु और स्पर्श तन्मात्रा अन्नाद्य और द्रव्य तन्मात्रा नेत्र और द्रष्टव्य (रूप) श्रोत्र और श्रोतव्य (शब्द) घ्राण और घ्रातव्य (गंध) रसना और रसयितव्य (रस) त्वचा और स्पर्श योग्य पदार्थ हाव और ग्रहण करने योग्य वस्तु, उपस्थ और आनन्दयितव्य वायु और विस्पर्शनीय पाद और गन्तव्य स्थान मन और मनन करने योग्य बुद्धि और बोद्धव्य अहंकार और अहंकार का विषय चित्त और चेतनीय ऐश और प्रकाश्य पदार्थ तथा प्राण और चारण करने योग्य वस्तु, ये सभी आत्मा में लीन हो जाते हैं ।^२ इससे परे जो आत्म स्वल्प जब में प्रतिदिग्मिष्ठ पूर्व

निच्छत्वात् तिकता । अब तर्कतस्मिन् करीर एतत्सुखं भवति बद्धिजनं निरावाचनविशेषेण करीरव्यापकं प्रसन्नं भवतीत्यर्थः । प्रश्न ४६ पर उत्तरक लाध्य ।

(१) त तथा सोम्य कर्पासि वातोवृक्षं तंप्रतिष्ठन्ते एवं ह वै तत्तर्ष पर आत्मनि संप्रतिष्ठन्ते । प्रश्न ४७

(२) पृथिवी च पृथिवीमात्रा आपस्वापोमात्रा च तैश्चर्य तेजोमात्रा च वायुश्च वायुमात्रा आकाशवशात्काशमात्रा च अक्षुत्तव्य द्रव्यं च श्रोत्रं च श्रोतव्यं च घ्रात्रं च घ्रातव्यं च रसश्च रसयितव्यं च त्वक्च स्पर्शयितव्यं च वाक् च वक्तव्यं च हस्ती जावतव्यं श्रोत्रकलवावन्वितव्यं च वायुश्च विस्पर्शयितव्यं च पादी च गन्तव्यं च मनश्च मनव्यं च बुद्धिश्च बोद्धव्यं

के समान इस शरीर में कर्त्ता-भोगता रूप से अनुप्रविष्ट है 'वही इष्टा
स्पष्टा श्रोता धाता रसयिता मन्ता (मनन करने वाला) बांटा और
कर्त्ता विज्ञानात्मा परम है और वह पर असर आत्मा में सम्मक प्रकार से
स्थिर हो जाता है' १ । यह तो जिस प्रकार सुषुप्ति अवस्था में मानसिक
व्यापार आत्मा में लीन होते हैं उसका निदर्शन हुआ । अब जिस रूप से
वे योग की दशा में आत्मा में लीन होते हैं वह इस प्रकार है । इन्द्रियों
से मन पर (उत्प्रेष्य) है मन से बुद्धि भेद्य है, बुद्धि से महत्तत्त्व बढ़कर है
तथा महत्तत्त्व से अभ्यस्त उत्तम है अभ्यस्त है भी पुरुष भेद्य है और वह
व्यापक तथा अक्षिप्त है जिसे जानकर अनुप्य मुक्त होता है और अमरत्व को
प्राप्त हो जाता है—जिस समय पाँचों ज्ञानेन्द्रियाँ मन के सहित आत्मा में
स्थिर हो जाती हैं और बुद्धि भी भेद्य नहीं करती उस अवस्था को परम
यति कहते हैं—इस स्थिर इन्द्रियधारणा को ही योग कहते हैं २
वही योग की अवस्था में मानसिक व्यापारों का आत्मा में लीन हो जाना है।
इसी का एक दूसरा वर्णन भी उपलब्ध है । 'इन्द्रियों की अपेक्षा उनके विषय
भेद्य है विषयों की अपेक्षा मन भेद्य है मन से बुद्धि भेद्य है और बुद्धि
से भी महान् आत्मा (महत्तत्त्व) भेद्य है । महत्तत्त्व से अभ्यस्त (मूल प्रकृति) पर
है और अभ्यस्त से भी पुरुष पर है । पुरुष से पर और कुछ नहीं है । वही पर
काष्ठा है वही परायति है—प्राप्त पुरुष वाक इन्द्रिय का मन में
उपसंहार करे, उसका प्रकाश स्वल्प बद्धि में कय करे, बुद्धि को महत्तत्त्व
में लीन करे और महत्तत्त्व को दात आत्मा में लीन करे ३ । इस प्रकार हमने

बाह्यकारकबाह्यकर्तव्यं च चित्तं च भेद्यमित्यर्थं च तैजस्य विद्योत्पत्तिर्यस्य
च प्राग्वह्य विद्यारमित्यर्थं च । प्रश्न ३१८

- (१) एष हि इष्टा स्पष्टा श्रोता धाता रसयिता मन्ता बहिरा कर्त्ता विज्ञानात्मा
पुरुषः स परेश्वर आत्मनि सम्प्रतिष्ठते । प्रश्न. ३१९
- (२) इन्द्रियेभ्यः परं मनो यमस्य तत्त्वमसमम् । तात्पर्यं महान्माया महतोऽ-
भ्यस्तानुत्तमम् ॥ अभ्यस्तानु परः बुद्धौ व्यापकोऽस्ति एव च । यं ज्ञत्वा
मुच्यते जगदुत्तमं च यच्छति ॥ परा यम्यावतिष्ठते ज्ञानानि मनसा
सह । बद्धिराव न विभेद्यति ज्ञानाहुः परमां यतिम् ॥ तां योगमिति मय्यन्ते
स्थिरामिन्द्रियधारणाम् । पठ २११७, ८, १ ११
- (३) इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अभ्यारथ परं जगः । जगत्सु परा बद्धिर्बद्धरात्मा

पहुँचते हैं जहाँ अशेष दुःख-निरोध होता है ऐसा हमें जानना चाहिए। अगर के विवरण से स्वप्न और सुषुप्ति की अवस्थायों का तो स्वल्प स्पष्ट हो चुका है। किन्तु संक्षेप से आत्मा की चार अवस्थायों का अर्थात् चातुर स्वप्न सुषुप्ति और तुरीय अवस्थायों का कुछ और निर्बंध माध्वक्य उपनिषद् के अनुसार कर दें। माध्वक्य उपनिषद् ने आत्मा को 'चतुर् ए' कहा है जिसका संक्षेप विचार हम ऐसे कर सकते हैं (१) चापचित स्थान बहिःप्रज्ञ स्मृत भुक् ईशानर आत्मा (२) स्वप्न स्थान अन्तः प्राज्ञ प्रनिवृत्त भुक् तैजस आत्मा (३) सुषुप्त स्थान एकीभूत प्रज्ञावत आनन्दमय आनन्द भुक् चेतो-मज्ञ प्राज्ञ (४) न अन्तःप्रज्ञ न बहिःप्रज्ञ न अमयतःप्रज्ञ न प्रज्ञावत न प्राज्ञ न अप्राज्ञ किन्तु अक्षय्य अक्षय्यवर्त्म्य अक्षय्य अक्षय्य अक्षय्य अक्षय्य एकान्तप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम सात द्विज अद्वैत आत्मा। यही आत्मा की चार अवस्थाएँ हैं जिन पर उपनिषदों के विचार किया है और अंतिम अवस्था ही वह अनुभवा तीत अवस्था है जिसके विषय में 'एतन्मसि' 'अपमात्मा ब्रह्म' 'तत्सत्त्वम्' 'स आत्मा' 'मत्तासादयरोणाद्ब्रह्म' 'स आत्मा' 'ह्ययम्' 'ह्ययम्' 'आत्माने' 'ओमित्तिबोपासीत' आदि वाक्याँ कही गई हैं। इसके विषय में हम चतुर्भ प्रकार में देखा ही चुके हैं कि कुछ का तो है धीन (उपदेश) और उत्तरकाशीन बीज भाषाओं का निवेद्य। इस प्रकार औपनिषद यगोविज्ञान की कुछ कलक हमने देखा और विशेषतः सभी प्रत्यक्षादि ज्ञानों के वास्तविक अविच्छिन्न पुण्य को भी देखा। अब हम औपनिषद मोक्ष साधन-तत्त्व और कर्म और पुनर्जन्य संबंधी विचारों पर जाकर संक्षेप में एतद्विषयक ब्रह्म के विचारों के साथ उनके तुल्यार्थक अर्थमय में प्रवृत्त होते हैं।

उपनिषदों के मोक्ष-संबंधी विचार की कुछ के द्वारा उपदिष्ट निर्वाच से एक निश्चित तुलना है, यद्यपि यह ठीक है कि भिन्न-भिन्न शास्त्रिक

- (१) तौप्रमत्ता ओष्ठकारादिविषय परापरत्वेन व्यवस्थितान्तरात्पुनः कार्या-व्यवस्थमधीर्य। तयायां विद्याधीनां पूर्वपूर्वविचारकमेव तुरीयस्य प्रति-पत्तिरिति करवतामकः वाचकः। तुरीयस्तु पञ्चत इति कर्मसाधनं वाचकः। माध्वक्य कारिका-आकर भाष्य।
- (२) यत्र सुप्तो न कंचन कार्यं कामते न कंचन स्वप्नं पश्यति तत्सु-सुप्तम्।

परिस्थितियों से ही वे इस पर पहुँचे हैं। औपनिषद् मोक्ष साधन 'जिस प्रकार निरन्तर बहती हुई नदियाँ अपने पथ कम और पुनर्जन्म नाम-रूप को छोड़ कर समुद्र में अस्त हो जाती सम्बंधी सिद्धांतों की हैं। उसी प्रकार विज्ञान नामरूप से मुक्त परादिपथक बुद्ध के विचारों होकर परात्पर दिव्य पुरुष को प्राप्त हो जाता से सुखना है^१। ऐसा उपनिषदों ने कहा है। यह नाम-रूप (औपनिषद् प्रयोग)^२ से विमुक्त हो जाना

क्या है? शंकर के साध्य पर 'अस्तम् कश्चैतन्म अविद्येपारममार्गं गच्छन्ति प्राप्नुवन्ति नाम च रूपं च नामरूपे विहाय हित्वा।^३ यह सब चतुर्थ प्रकरण में तिद्विष्ट निर्वाण से मिलाने योग्य है, यदि निश्चय ही हम उसकी व्यापारमक व्याख्या पर तुल्य नहीं हुए हैं। जिस चीज को हम अपना व्यक्तित्व कह कर पुकारते हैं, 'अहं' की धनियों से जिसे बिच पिका पिका कर बढ़ाते हैं, उसका तो निःशेष परमावस्था में बह और उपनिषदों के अनुसार भी होना चाहिए। सूक्ष्म विवेक केवल शक्तों का इतना ही कहा जा सकता है। जब कि उपासक केवल 'अस्तवयम्' ही कहते हैं उपनिषदें उसे 'ब्रह्ममात्र' कह कर भी पुकारती हैं। किन्तु यदि एक ओर निर्वाण के 'छात' प्रचीत पद की ओर ध्यान दिया जाय और दूसरी ओर बुद्ध के 'ब्रह्ममूत' विशेषण को 'ब्रह्ममात्र' समझा जाय तब तो कोई विवेक खोप नहीं रह जाता। बुद्ध ने भी तो 'ब्रह्म-प्राप्ति' का मार्ग बताया है फिर चाहे उनका मन्तव्य ब्राह्मणों के ब्रह्मलोक से अतीत ही क्यों न हो। मुक्तावस्था में तो बुद्ध और उपनिषदें दोनों मिलते हैं। उपनिषदें निरन्तर ही पुनर्जन्म का बीज स्वीकार करके भी चित्काशी हैं 'विद्ययाऽमृतमश्नुते' (ईश ११) 'ब्रह्मराजो विरजोऽमृद्विमृत्' (कठ २।१।१८) 'तदेव विदित्वा मृत्युमत्यगि' (श्वेताश्वतथ ३।८।१।१५) 'अथ मत्तोऽमृतो भवति अथ ब्रह्मसमश्नुते' 'अनीक समवनीयन्ते' (बृहदारण्यक ३।२।११) 'तस्म तावदेव चिर यावन्न विमोक्षेयञ्च सम्पत्त्ये' (छान्दोग्य १।१।४।२) 'न तस्य प्राप्ता ताकामसि' (बृहदारण्यक-४।४।१६) 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्मार्थेति' (बृहदार

(१) मुद्रक ३।२।८ देखिए प्रश्न ६१५ भी।

(२) देखिए चतुर्थ प्रकरण में 'अतीत्यतत्पार' का विवेचन।

(३) शंकर भाष्य मुद्रक ३।१।८ पर

वह भी देख किन्ना की योग की अवस्था में किस प्रकार इन्द्रियों बाहि का आत्मा में कय किन्ना जाता है। अब यह कय मूल्य में किये होता है यह हमें और देखना है। मूल्य सब काम बहुत संश्लेष में कर देती है। 'पुष्पस्व प्रवर्तो बाह्यमनसि धम्मदुस्ते मन प्राप्ते प्राणस्तोऽसि तेज परस्या देवतायाम्'। अर्थात् मरते हुए पुरुष की बाणी मन में प्रवेश कर जाती है, मन प्राण में प्राण तेज में और तेज परम देवता में। इस प्रकार सत्यब्रह्मा ऋषियों ने ज्ञान को हमारे किये प्रकाशित किन्ना है। इन्द्रियों बाहि के आत्मा में कय होने के उपर्युक्त विविध कय को वहाँ इस ताकिन्ना द्वारा विज्ञाना कवाचित् विषय को अधिक बोधवन्म बनायेवा

(१) सुषुप्ति की अवस्था में (२) योग की अवस्था में (३) मृत्यु होने पर
प्रश्न ४८ कठ २।१।३-११ छान्दोग्य ६।८।६

कठ १।३।१०-१३

आत्मा	पुरुष	परा देवता
प्राण	अव्यक्त	प्राण
तेजस्	महान् आत्मा	मन
चित्त	बुद्धि	वाक
महंकार	मन	
बुद्धि	इन्द्रिया	
मन		

छान्दोग्य, मृत इन्द्रिया

अब एक चित्नी भूमि हम नल चुके हैं उसी की कुछ बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में देखने का प्रयत्न करें। हम जानते हैं कि अवतार बुद्ध योग के अन्त्य सी ने और ध्यान (ध्यान) का उपदेश ने दिया कछे ने। चित्त की वृत्तियों का निरोध सी जगका अनन्यताकारण ही बा। इन सब बातों पर हम वहाँ

पुष्पस्वः ॥ ब्रह्मः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुष्पः परः । पुष्पात् परं किञ्चित्
ता काष्ठा ता परा परितः ॥ मण्डोद्वाहमगती प्राणस्तच्छब्देनान् आत्मनि ।
आत्मनमगति मगति नियच्छेत्तच्छब्देनान् आत्मनि ॥ कठ १।३।१-
११, १३

(१) छान्दोग्य ६।८।६

(२) देखिए महापरिनिर्वाण सूत्र (बीज २।६) में ध्यानी बुद्ध का एक चित्र ॥

विचार नहीं कर सकते। यहाँ तो हमें केवल यही देखना चाहिए कि क्या बौद्ध मनोविज्ञान का भी भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट समाधि से कोई संबंध है जिस प्रकार औपनिषद मनोविज्ञान का एकत्रम (मन्त्रम्य और प्रयोजन आत्मा में इन्द्रियादि को कम करना है ? इसका उत्तर हाँ में ही है। भगवान् ने उस उच्चतम समाधि का उपदेश दिया है जिसको उन्होंने 'मन्त्रावेदयितनिरोध' कहा है (जिसको ही जैसा हम आगे वेदान्त दर्शन के प्रसंग में देखेंगे भगवान् गौडपादाचार्य ने अस्पर्शयोग कहा है) 'निसर्गो ! जिस एक दिशा दूसरी दिशा तीसरी दिशा चौथी दिशा ऊपर नीचे ठिठके हुए एकदूसरे प्रकार से सारे लोक के प्रति विपुल महान्, प्रभावशाली निर्द्वैत, निष्पक्ष मैत्री-चित्त बाधा और छोटा युक्त चित्त बाधा हो बिहरता है। वह सब रूप संज्ञाओं को पार कर, प्रतिप संज्ञाओं को अस्त कर नाशान्व संज्ञा को मन ने बाहर निकाल आकाश अनन्त है ऐसा विचार करके 'आकाशानन्त्यायतन' को प्राप्त हो बिहरता है। आकाशानन्त्यायतन को पार कर 'विज्ञान अनन्त' है विचार करके 'विज्ञानानन्त्यायतन' को प्राप्त हो बिहरता है। विज्ञानानन्त्यायतन को पार कर 'कुछ नहीं है' विचार करके 'आकिञ्चन्यायतन' को प्राप्त हो बिहरता है। सभी आकिञ्चन्यायतनों को पार कर 'नैव संज्ञानमज्ञायतन' को प्राप्त हो बिहरता है। सभी नैव-संज्ञानामज्ञायतन को पार कर 'मन्त्रा वेदयित-निरोध' (संज्ञा की अनुपस्थिति का निरोध) को प्राप्त बिहरता है। यही निरोध समाधि बौद्ध मनोविज्ञान का अंतिम फल है। समाधि की १० अवस्था में ताम-अस्वार, वचन-अस्वार और चित्त-अस्वार तो निरुद्ध हो जाने ह परन्तु उच्चा वाक् मही दुर्ती आयु-अस्वार शून्य नहीं होत। यही इनका मृत्यु से विम्वर है।

जिन् प्रकार आत्मा में सभी मानसिक प्रवृत्तियों का रूप होने पर 'तस्मि आकिञ्चन्यायतन' ऐसा उपनिषदों का निर्णय होगा है उन्ही प्रकार 'मन्त्रा वेदयितनिरोध' की अवस्था प्राप्त कर साधक को अनुभव होगा है, 'जगत्-मरण जागा रहा ब्रह्मचर्यवाध बुरा हो गया भी करना या मो कर लिया सब यहाँ के लिए बच मोच नहीं रहा। ब्रह्मरूपता दोनों ही जगह ममान है। और दोनों ही अग्ने-अपन मार्ग में चलकर किसी एक ममान अवस्था पर

उसमें एकमात्रता जाने के लिए (यदि वह संभव हो) हमें व्यक्तिगत के संमेलन पर ही पहुँचे निश्चित हो जाना चाहिए और चूँकि उसका विवेचन इस आत्म बाद और अनात्मवाद के रूप में पहले कर ही चुके हैं, इसलिए इस विषय में यहाँ कुछ अधिक कहने की आवश्यकता नहीं रह जाता। साधन-मार्ग के विषय में हम यहाँ कह ही जाएँ कि यज्ञादि के प्रश्न को लेकर बुद्ध और उपनिषदों के विचार में पारस्परिक क्या संबंध है। यहाँ यही कहना भय है कि सत्व (मुख्य १।१।१६) और अज्ञा (तैत्तिरीय १।१।१) पर उपनिषदों अत्यन्त जोर देती ही हैं और इन्द्रिय मिश्रण पर भी उनका विशेष आग्रह है (देखिए कठ-उपनिषद्)। फिर उपसू का जो स्वरूप उनमें निहित है उसके विषय में हम प्रथम प्रकरण में ही बहुत कुछ कह आए हैं, अतः यहाँ कहने की विशेष आवश्यकता नहीं दिखाई पड़ती। केवल कुछ घुटियों की ओर संकेत मात्र कर सकते हैं। जिसको देखकर पाठक स्वयं ही बुद्ध के मन्त्रियों से उनकी अनुसृत समानता का अनुमापन कर सकेंगे। फिर औपनिषदमनीयियों ने बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मध्यम मार्ग की भी अनुमति पहले से न कर ली हो ऐसा भी हम नहीं कह सकते। सरयवह भारद्वाज को ह्य ब्रह्म के मध्यम मार्ग के लिए पूर्व भूमि तैयार करते देखते हैं। बहुत ही हम यहाँ इस विषय में

(१) इन्द्रिय अन्तर्भाव १।१।१६; बृहदारण्यक १।२।६ १।८।१ ; तैत्तिरीय १।९।१।६ २।१।१। ३।१। तैत्तिरीय ब्राह्मण २।१।१।६
मिताग्रह बालमुक्त हिस्ती आदि इन्द्रियमिन्द्रियों के विषय में, पृष्ठ २२६

(२) निम्नाह्वय "सरयवह भारद्वाज was one of the pioneers among those thinkers who bravely faced the problem, upheld transcendentalism against both asceticism as largely practised by the Vedic ascetics and worldly life as regulated with puritanic strictness by the Brahmin priests and jurists. He thus prepared the way for the rationalism of Buddha who enunciated the Middle path and sought for a via media in thought, conduct and intellectual training" डा. देवीप्रसाद शर्मा : श्री बुद्धिचिन्तक इन्द्रियमिन्द्रिय कलाशाला पृष्ठ २४४

नहीं कह सकते (क्यों कि बहुत कम प्रथम प्रकरण में ही कह चुके हैं) किन्तु केवल संकेत कम हैं ही निवेदन करते हैं कि औपनिषदों में जब आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए अनेक प्रकार की शर्तें रखते हैं और जब 'न अतपस्वरम आत्मज्ञाने अभिगम' कर्मसिद्धिर्वा ऐसा कहते हैं तो वे बुद्ध के अभिप्राय के सम्मिलित स्वर में ही बोलते हैं। पुनः इन्द्र को जो प्रजापति के पास से आत्मोपदेश पाने के लिए पवित्र जीवन बिताने हुए १ वर्ष तक ठहरना पड़ा (छान्दोग्य ८।१।१३) स्वयं इन्द्र ने फिर प्रणवन से वही आत्मज्ञान के मूल स्वरूप उपस्था का जो प्रस्ताव किया (कौरीतक-३।१) यम ने नक्षिदेतस् को जितना संय किया (का १।२) ऋक ने जानघुति को (छान्दोग्य ४।१) सत्यकाम ने उपकोष्ठ को (४।१।२) प्रजाह्व ने आर्षि को (छान्दोग्य ५।३।७ बृहदारण्यक ६।२।१) प्रजापति ने इन्द्र और वैरोचन को (छान्दोग्य ८।८।४) याज्ञवल्क्य ने जनक को (बृहदारण्यक ४।३।१) और सत्यकाम ने बृहस्पति को जो उपस्था की प्रापमिक शर्त के लिए, पवित्र जीवन की प्रथम प्रतिष्ठा के लिए, इतना उत्साहित किया तो निश्चय ही विद्युत् नैतिकवाद की ही वह विजय थी जिसके बिना सभी अध्यात्म-विद्या की शर्तों निश्चय ही शून्य में मिस जाती है। अतः यहाँ भी बुद्ध-मन्त्रम्य और औपनिषद मन्त्रम्य समान ही है। बुद्ध ने महाभारत की जो प्रतिष्ठा कायम की है उसी पर किसी भी ज्ञान की बुनियाद रखी जा सकती है अतः हम यह सचते हैं कि ब्रह्म-मन्त्र पर वार केवल बुद्ध न उपनिषदों के मन्त्रम्य की ही पूरा किया है और फिर उपनिषदों तो ज्ञान की पर्याय है। जिस प्रकार हम एक मन्त्र की प्रतिष्ठा और उसके ऊपरी रूप में कोई विमेष नहीं कर सकते क्योंकि एक के टूटने पर ही दूसरा गिरना या ध्वंस होता है उसी प्रकार हमें आचार्यगुरु और सत्त्वज्ञान दोनों के संत को मानना चाहिए और इन दृष्टि से हम उपनिषदों और बुद्ध के मन्त्रम्यों में विमेष नहीं कर सकते। उपनिषदों के ऋषियों ने आत्मज्ञान के अनविचारी व्यक्तियों की जो सभी सुखी बनाई है^१ उसी से हमें समझ लेना चाहिए कि जीवन की पवित्रता को वे विनया परम उच्च स्थान देते थे और इन दृष्टि में भी औपनिषद बनीं थी और उन्हीं की परम्परा में जाने जाने महान् बुद्ध एक ही हैं। कर्म और परमार्थ के मिश्रित उपनिषदों में बड़ी शार्मनिक महत्ता के साथ मिलाए गए हैं। इस प्रकार छादीय उपनिषद् बहूनी

(१) देखिए ऐन्द्रेय आरण्यक ३।१।६।९; छान्दोग्य ३।१।१५; बृहदारण्यक

६।३।१२ इवेनावनर ६।२२; मुण्डक ३।२।११

रम्यक ४१४।९ देखिए वहीं १।४।१५ भी) 'विमुक्तोऽप्रुतो भवति' (मृष्यक-१।२।९) 'विमुक्तश्च विमुच्यते' कठ-५।१) आदि आदि। ये भावनाएँ भीते भी निर्वाण की भावना से कितनी समान हैं इसे कौन नहीं जान सकता? इसी प्रकार वहाँ 'न स पुनरावर्तते' (छान्दोग्य-८।१५।१) 'न तेषामिह पुनरावृत्तिः' (बृहदारण्यक-६।२।१५) 'ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते' (छान्दोग्य-८।१५।१) जैसी अवस्थाओं का संबंध है, वहाँ तो बुद्ध ने भी पनर्जन्म का निरोध होना दिखाया है। चाहे जिस किसी भी दृष्टिकोण से हम वहाँ विमोक्ष पर हम नहीं पहुँच सकते। उपनिषदों ने अत्यन्त निश्चित शब्दों में परमावस्था के 'आत्मन्' का वर्णन किया है, आत्मा और ब्रह्म के ऐक्य को दिखाया है 'अथ ह्येते सर्वे एकं भवन्ति' ऐसा कहा है और 'सर्वमेवाविसन्ति' ऐसा भी कहा है और यह सब 'निष्कारं परमं सुखं' की भावना से दूर नहीं है। सब बात तो यह है कि ब्रह्म निर्वाण की अनिरूप्य अवस्था पर अधिक जोर देते थे और इसीलिए उन्होंने उसे वास्तव में कबल मार्ग का विषय बनाया ही नहीं था और इसी बात पर उपनिषदों के ऋषियों के भी ज्ञान की प्रतिष्ठा है। ब्रह्मज्ञान और मोक्ष में औपनिषद ऋषियों ने कोई विमोक्ष ही नहीं रखा है। मोक्ष कोई उत्पन्न होने वाली चीज नहीं है। यदि उत्पन्न होने वाली होती तो विनाश होने वाली भी होती—इस व्याख्या में जाते ही हम निश्चय ही 'मिथिन्व प्रसक्तार' और बँकर पर आवाते हैं जो हुआउ इस समय प्रयोजन नहीं है। मोक्ष तो ज्ञान का ही आत्म-साक्षात्कार का ही अपर नाम है। जो ज्ञान होता है, वहीं मुक्त हो जाता है। अतः जिस प्रकार बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मोक्ष की व्याख्या करणा हुआ कोई स्वविरवाही भवन्त 'निष्कारं हि महाराज अकम्मजं अहेतुजं' (मिलिन्दपञ्चो) आदि कह सकता है तो औपनिषद मोक्ष का कोई उल्लेखहीन व्याख्याकार भी तस्माच्च संस्कार्योऽपि मोक्ष (बृहसूत्र आकरमाख्य १।१।४) वैसे कह सकता है। उत्पन्न भेद कहाँ ठहरता है? जनवान् आद्यवत्सव ने अपने अपरिमित धीर्यवान् धम्म कह कर इसके लिए कोई संभावना ही नहीं छोड़ी है। 'मैत्रेयी! जहाँ दो का जाव है वहीं तो एक दूसरे को देख सकता है सुख सकता है मोक्ष सकता है, सुम सकता है, सोच सकता है किन्तु

(१) मिलान्दए बृहदारण्यक ३।५।१; छान्दोग्य २।४।१; ईस० १; कठ १।२।१२ १३; छान्दोग्य ४।१५।९ भी।

वहाँ सब ही आत्मा में परिणत हो गया तब किसीको किसीके द्वारा वह देखे घूने सोचे समझे^१। हमारा जितना ज्ञान है वह तो ज्ञाता और ज्ञेय के द्वैत पर ही निर्भर है किन्तु वहाँ 'अविरोध' है वहाँ क्या कहा जाय ? वहाँ मीन के सिवाय और क्या उत्तर हो सकता है ? सिवाय निषेधात्मक विवरण के और विमानात्मक अर्थ की वहाँ क्या वर्णनता हो सकती है ? गौडपादाचार्य ने भी तो कारमबाध के समाप्त होने पर ऐसी ही अवस्था दिखाई है और क्या स्वर्ग कर्मात्मक ने भी नहीं कहा कि यदि मोक्ष को प्राप्त होना है तो उसे निषेधात्मक होना ही चाहिए ?^२ हमारी सभी संकल्प और सभी विचार व्यक्तित्व के स्वरूप को न समझने के कारण ही होते हैं और यदि हम उसके स्वरूप को बुद्ध के और उपनिषद् के मन्त्रियों के अनुसार समझ पायें तो हमारे किए विमानात्मक और निषेधात्मक जैसे शब्द ही व्यर्थ हो जाते हैं और अपने को विनाश करना या सत्ता का अभाव होना जिससे हम बहुत ही डरते हैं वे बातें बिल्कुल व्यर्थ ही हो जाती हैं। यदि उपनिषद् और बुद्ध के मन्त्रियों के अनन्तरपरमावस्थाका कुछ विचार हमें ग्रहण करना होगा तब तो हमें निश्चय ही 'नाम' और 'रूप'। (उपनिषद् और बौद्ध दोनों ही प्रयोगों में क्योंकि जितना भी 'नाम' है और जितना भी 'रूप' है चाहे मृत का चाहे अभिव्यक्त का चाहे वर्तमान का..... वह न भेदा है न वह में हूँ ऐसा भयवान् बुद्ध ने तो कहा ही है, संकर के मतानुसार उपनिषद् के मन्त्रियों में भी 'नामरूपे च न आत्मनो..... ते च पुनर्नामरूपे सञ्चितरि अहोरात्रे ह्य आत्मनि न स्थिते न परमायतो विद्यमाने-सैत्थीय भाष्य-२।८) उनके प्रति बिमोह छोड़ना ही होता। किन्तु यदि इतनी दृष्टि अभी हम में नहीं है, आत्माभिनिवेश से अभी हम इतने चिपटे हुए हैं कि उसके बिना अमान्य हो उठते हैं, तो हमारे आत्मासह के लिए मक्तों और बन्धनों की सुविस्तृत परम्परा उपस्थित है जो मोक्ष के विमानात्मक स्वरूप पर ही धोर बैठी है और जिसने अपने उपास्य देव के साथ भी 'नाम रूप दोष ईश उपाधी' नष्ट कर उन्हें ईश्वर न साथ बिपद्य रचना है किन्तु आश्चर्य तो यह है कि जब अन्त भी 'जहाँ न नाम न रूप' की अनिदन्त अवस्था में रहस्यात्मक रूप में जाने लगे तब तो आत्माभिनिवेशी जन के लिए कोई आशय ही नहीं रहेगा। भारतीय दर्शन में मन्त्र के स्वरूप को समझने के लिए और

(१) उद्धरण के लिए देखिए पीछे उपनिषद् के एकाग्रभाव का विवेचन।

(२) देखिए आने सेवान्त और पूर्वमीमांसा दर्शनों के विवेचन।

जिसमें एकमात्रता खाने के लिए (यदि वह संभव हो) हमें व्यक्तित्व के संश्लेष पर ही पहले निश्चित हो जाना चाहिए और चूंकि उसका विवरण हम आत्म-वाद और अनात्मवाद के रूप में पहले कर ही चुके हैं इसलिए इस विषय में यहां कुछ अधिक कहने की आवश्यकता नहीं रह जाता। साधन-मार्ग के विषय में हम यह तो कह ही आए हैं कि यज्ञादि के प्रश्न को छोड़कर बुद्ध और उपनिषदों के विचार में पारस्परिक बड़ा संबंध है। यहां यही कहना शेष है कि श्रुत (मुख्य ३।१।६) और श्रुत (तैत्तिरीय १।१।१) पर उपनिषद अत्यन्त जोर देती ही है और इन्द्रिय निग्रह पर भी उनका विशेष ध्यान है (देखिए कठ-उपनिषद्)। फिर उपस का जो स्वप्न उनमें निहित है उसके विषय में हम प्रथम प्रकरण में ही बहुत कुछ कह आए हैं अतः यहां कहने की विशेष आवश्यकता नहीं दिखाई पड़ती। केवल कुछ श्रुतियों की ओर संकेत मात्र कर सकते हैं^१ जिनको देखकर पाठक स्वयं ही बुद्ध के मन्त्रियों से उनकी बहुमत समानता का अनुमान कर सकेंगे। फिर उपनिषद्मताचार्यों ने बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट मध्यम मार्ग की भी अनुमति पहले से न कर ली हो ऐसा भी हम नहीं कह सकते। सत्यवद् धारणा को हम बुद्ध के मध्यम मार्ग के लिए पूर्व भूमि तैयार करते देखते हैं^२। बहुत तो हम यहां इस विषय में

(१) अथर्व वेदोक्त ३।१७।४ बृहदारण्यक १।१।६ ३।८।१ तैत्तिरीय १।१।१।३ २।१।३; ३।२; तैत्तिरीय ब्राह्मण २।२।३।३ विवाह उपनिषद् : हिस्ती और इन्द्रियन निरास्त्यो विस्व पशुकी पृष्ठ १२६

(२) निम्नादि "सत्यवद् धारणा was one of the pioneers among those thinkers who bravely faced the problem, upheld transcendentalism against both asceticism as largely practised by the Vedic ascetics and wordly life as regulated with puritanic strictness by the Brahmin priests and jurists He thus prepared the way for the rationalism of Buddha who enunciated the Middle path and sought for a via media in thought, conduct and intellectual training" डा. वेणीसाधन वादुजा : श्री ब्रिटिश इन्डियन कालाची बुद्ध २४४

यही कह सकते (क्यों कि बहुत कुछ प्रथम प्रकरण में हो कह चुके हैं) किन्तु केवल सचेत रूप से ही निवेदन करते हैं कि जीपनिषद् अपि जब आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिए अनेक प्रकार की धर्तें रखते हैं और जब न अतपस्वरूप आत्मज्ञाने अधियम कर्मसिद्धिर्वा ऐसा कहते हैं तो वे बुद्ध के अभिप्राय के सम्मिलित स्वर में ही बोलते हैं। पुनः इन्द्र का जो प्रजापति के पास से आत्मोपदेश पाने के लिए पवित्र जीवन बिताने हुए १ वर्ष तक ठहरना पड़ा (छान्दोग्य ८।११।३) स्वयं इन्द्र ने फिर प्रार्थना से बड़ी आत्मज्ञान के मूल स्वल्प तपस्या का जो प्रस्ताव किया (कौरीतर्क-३।१) यम ने तपिकेतुम् को बितना तप किया (अ १।२) ऋषि ने ज्ञानमूर्ति को छान्दोग्य ४।१) सत्यकाम ने उपकोषल को (४।१।२) प्रवाहम ने आर्क्षि को (छान्दोग्य ५।३।७ बृहदारण्यक ६।२।६) प्रजापति ने इन्द्र और वैश्वदेव को (छान्दोग्य ८।८।४) वासिष्ठा ने जनक को (बृहदारण्यक ४।३।१) और सत्यकाम ने बृहन्न को जो तपस्या की प्राचमिष धर्त के लिए, पवित्र जीवन की प्रथम प्रणिष्टा के लिए, इतना उत्साहित किया ता निश्चय ही बिसद नैतिकवाद की ही वह विजय की जिसके बिना सभी अध्यात्म-विद्या की धार्ता निश्चय ही मूल में मिला जाती है। अतः यहाँ भी ब्रह्म-मन्त्र्य और जीपनिषद् मन्त्र्य समान ही हैं। ब्रह्म ने सवाचार की जो प्रणिष्टा कायम की है उसी पर किसी भी ज्ञान की बुनियाद रखी जा सकती है अतः हम कह सकते हैं कि बिस्त-शुद्धि पर जोर देकर बुद्ध न उपनिषदों के मन्त्र्यों की ही पूरा किया है और फिर उपनिषदों का ज्ञान की पर्याय है। जिस प्रकार हम एक मज्झि की प्रणिष्टा और उसका ऊपर की रूप में कोई बिन्दु नहीं कर सकते क्योंकि एक के दूरने पर ही दूसरा गिरता या व्यर्थ होता है उसी प्रकार हमें आचारतन्त्र और तत्त्वज्ञान दोनों के मध्य को मानना चाहिए और हम बुद्धि से हम उपनिषदों और बुद्ध के मन्त्र्यों में बिभेद नहीं कर सकते। उपनिषदों के अधियों ने आत्मज्ञान के अनविधारी व्यक्तियों की जो तबी मूखी बनाई हैं^१ उसी से हमें समझ देना चाहिए कि जीवन की पवित्रता का वे बितना परम उच्च स्थान रखे थे और हम बुद्धि ने भी जीपनिषद् मनीषी और उन्हीं की परम्परा में जाने वाले धर्मज्ञान बुद्ध एक ही है। कर्म और परमार्थ के मिश्रित उपनिषदों में बड़ी धार्मिक महत्ता के साथ मिलाए गए हैं। इस प्रकार छान्दोग्य उपनिषद् बह्नी

(१) देखिए ऐन्द्रेय आरण्यक ३।३।६।९; छान्दोग्य ३।१।१५ बृहदारण्यक ६।३।१३; इवेनाञ्जनर ६।२२ मुण्डक ३।२।११

है 'अथ कथं मनुमयः पुरुषः' । अथ मनुस्मृत्यन् कोके पुरुषो भवति तस्य
मेत्य भवति ।^१ इस एक छोटे से वाक्य में कर्म का मनोवैज्ञानिक रूप भी रखा
हुआ है और मनुष्य के जीवन में उसका व्यापक महत्व भी । 'सत्यमिदं मर्त्य-
पण्यते सत्यमिदं जायते पुनः'^२ अर्थात् 'मनुष्य सेती की तरह पकता और सेती
की तरह फिर उत्पन्न होता है' इसमें पुनर्जन्मवाद का सत्य अच्छी तरह से
दिखाया गया है । इसी प्रकार काशिक्य ५।३।१ (बेत्य वक्षितो ऽथि प्रजा प्र-
प्तीति) तथा बृहदारण्यक १।२ (बेत्य यजन्ता प्रजा इत्यादि) पुनर्जन्म
के सत्य को बड़ी अच्छी तरह से सिखाती हैं । फिर यहाँ तो उनका यह
घरलुप्ततम उपदेश ही पर्याप्त है कि 'पुण्यं पुण्येन कर्मणा भवति पापं पापेन'^३
अथवा 'यमाकामो भवति उत्कनुर्भवति यत्कनुर्भवति तत्कर्म कृते यत्कर्म करोते
तद्विद्वन्मयते'^४ । यह सब बीछ दृष्टि कोण के अनुकूल ही है इसे हमें विस्तार
से दिखाने की जहाँ आवश्यकता नहीं । उपनिषदों में मनुष्य की भवना को पूर्ण
स्वतन्त्रता देती है और बूझ नी । उपर्युक्त चरित्रों से स्पष्ट है कि इस विषय
में दोनों में तनिक भी भेद नहीं है । कर्म करने से ही दोनों के उपदेशों का
पाठन हो सकता है^५ और ज्ञान की महत्ता में दोनों काही समान विस्वास है ।

इस प्रकार दर्शन के अनेक विशेषणीय विषयों को लेकर हमने बूझ के विचार
और उपनिषदों के विचार का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है । ऐतिहासिक
मार्ग की भी हमने अपना आशय बताया है ।

सम्पक् सम्बुद्ध औपनिषद् विना पुनश्चित् किए हम ऐतिहासिक रूप
विचार-परम्परा से विरहित थे इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सम्पक्
नहीं हुए, बल्कि वही उनके सम्बुद्ध औपनिषद् विचार-परम्परा से विरहित
समय आचारतत्त्व और नहीं हुए, किन्तु वही उनके समय आचारतत्त्व
तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और और तत्त्वज्ञान की प्रतिष्ठा है और उसके बिना
कसक बिना इसका समझा उसका समझना ही असंभव है । तत्त्व दर्शन
जाना ही अशक्य है । में केवल अनु सग जाने हैं ही कोई
विपरीत दर्शन नहीं हो जाता । उसके समझ

(१) ३।१।३।१ इत्यप्य बृहदारण्यक ५।३।५ भी ।

(२) कठ १।२।६

(३) बृहदारण्यक ५।३।५

(४) अर्थात्, कृत्रिमवैतु कर्मानि विधीविधेयानि स्यात् । इति १ । आत्मबोध
आत्मरति ध्यानादीन् कष्टविदां वरिष्ठाः । मुण्डक ३।१।४

रूप होन उद्देश्य और जीवन के साथ सम्बन्ध की विवचना करनी पड़ती है और इस तरह से हमने देखा है कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद (उत्तरकाशीन बौद्ध नैरात्म्यवाद नहीं) औपनिषद् आत्मवाद का विपरीत विज्ञान नहीं है। बुद्ध केवल निश्चित दृष्ट भूत व्यक्त और परम का आशय लेकर और औपनिषद् ऋषि अनिश्चित अनुष्ट, अनूत व्यक्त और अतीत का आभास देकर उपदेश देते हैं। दोनों में ही इसके विभिन्न प्रवृत्तियाँ भी न हों ऐसा भी नहीं है यह सब हम पहले देल ही चुके हैं। दोनों एक ही उद्देश्य की पूर्ति करते हैं और मनुष्य-जीवन के लिए एक ही सन्देश देते हैं। मगर हम कहते हैं कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद औपनिषद् ऋषियों के द्वारा ही किए हुए आत्मा के निवेद्यात्मक व्याख्यानों का स्वाभाविक प्रवर्तन और आगे बढ़ाना है। जो ब्रह्मवाद से ऊपर की स्थिति को प्रगट करता है। बुद्ध को ऐसा कोई ब्रह्मवादी नहीं मिला जो अधिकार पूर्वक यह सकता 'वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम्'। यदि ऐसा होता तो बुद्ध-धर्म का आधिर्भाव ही नहीं होता। बुद्ध धर्म यह ब्रह्मवाद है जो अपरोक्षानुभूति पर प्रतिष्ठित है अन्धबधु परम्परा नहीं है। इस लिये भगवान् बुद्ध अपने को ब्रह्मा की समोक्त्या के मार्ग की जानने वाला मानते थे। बुद्ध ने किसी भी नवीन धर्मोपदेश का निर्माण नहीं किया बल्कि केवल प्राचीन पंचसाधन नगर का उद्धार ही किया है^(१)। इसीलिए ही तपान्त ऋषि से वेदान्त से वेदान्तज्ञ से यह कहने वाले ब्राह्मण (मात्रपोलो ब्राह्मणो) से और इन सबके साथ ही साथ 'उत्तम शिष्य' भी थे।

इतना समझ करने पर हमारे लिए यह भी समझना बज्जि नहीं रहे जाता

कि बुद्ध के धर्म को 'बहुजन' वेदान्त

बहुजन यद्वा (जबकि वेदान्त में कहाँ उपनिषद् से साथ उससे सम्बन्ध वात्सल्य यहाँ प्राचीन उपनिषदों की समझने के लिए ठीक ही अनिवार्य या ज्ञान के चरम निष्कर्ष से ही लयता है। उपनिषद् उन पुरातन है) के रूप में बुद्ध-शामन का दर्शन वाक में भी सबसाधारण के लिए ही वास्तव में औपनिषद् मन्त्रव्य व्याख्यात्मक पुनर्क ही थी। 'मुह्यारण' के साथ मूल बुद्ध-दर्शन के सम्बन्ध जिसको आन्ध्र ३१२५ में कहा का गीत अनमापन करना है, गया 'परमं परमम्' जिसको ब

(१) वेत्ति वातपुत्तः हिन्दो ब्राह्मणं हिन्दुयं त्रिसोत्तरी त्रिंश बहून्, पृष्ठ ४४ ४५

() वेत्ति, 'नपर तत्' (संयुक्त-निर्वाण)

६।१७ एवं स्वेताश्वतर ६।२२ में कहा गया जिसके निषय में 'वेद बृहस्प उपनिषत्सु गूढम्' स्वेताश्वतर ५।९ में कहा गया वह औपनिषद् ज्ञान साधारण जनों को अपना कथ्य बनाने वाला कभी नहीं रहा होगा ऐसा वादानी से कहा जा सकता है । किन्तु इसको उनमें प्रसारित करने की आवश्यकता तो थी ही । यह कार्य अनायास रूप से ही बुद्ध के द्वारा सम्पादित हुआ ऐसा हम कह सकते हैं । निषय ही यहाँ औपनिषद् तत्त्वज्ञान प्रवीणों होकर अनेक प्राणियों के कल्याणार्थ माता के स्वस्य दुग्ध की तरह अपना समकाली मायीरबी की तरह प्रवाहित होने लगा है जिसे जिज्ञा विज्ञान वाला भी 'आरभ्यं वक्ता' बुद्ध जैसा भिक्षा जिसकी बाणी का सा ओष और मूत्र का सा ब्रह्मवर्षस विषय में आवश्यक किसी का नहीं देखा गया । अन्य जो कारण बुद्ध के धर्म को 'बहुजन बोधान्त' के नाम से पुकारने के हो सकते हैं उन्हें हम पाँचवें प्रकरण के आरम्भ से प्रकट कर चुके हैं । यहाँ इतना ही कहकर हम विराम लेते हैं कि उपनिषदों के स्वाभ्यास को आरम्भ करने के प्रथम क्षण में ही 'य उपनिषत्सु ब्रह्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु' की आवृत्ति करते समय यदि हम बौद्धिपक्षीय धर्मों की कुछ अनुस्मृति कर लें तो हमने जो कुछ कहा है उससे असहमत होने का कोई विशेष कारण नहीं दिखाई पड़ेगा । जैसे बौद्धिक विचारों और मत-मैत्रियों का अन्त ही नहीं है । किन्तु जीवन के प्रति जो सन्देश है वह तो अनिषाद और अनिच्छा है और यही सम्मत्क अर्थमान्य भी है—'एष वै पन्था सुकृतस्य लोके' ।

आ—बौद्ध दर्शन और गीता

गीता एक समग्र दर्शन है । सम्पूर्ण अविराधी सत्य को दिखाने का । यहाँ प्रयत्न किया गया है । इसलिये स्वभावतः अनेक तारिखिक चिन्ताओं का समाधान उसके अन्दर हुआ है । गीता बस्तुतः गीता-दर्शन का समग्र और कामबन्धु है । जैसा सप्त ज्ञानेश्वर ने कहा है
अविराधी स्वरूप "यह गीता कभी माता कभी ज्ञानी और ब्रह्मानी सन्तान में कोई भेद नहीं करती" १ । मयबान् कृष्ण की यह वाक्यमयी मूर्ति है । यदि बौद्ध परिभाषा का प्रयोग करें तो गीता को हम मयबान् कृष्ण का धर्मकाय कहेंगे । गीता का प्रत्येक अक्षर ब्रह्म सत्य से सुगन्धित है । जिस प्रकार प्रत्येक बुद्ध-जन्म विमुक्ति-रस से आर्द्र है ।

(१) ज्ञानेश्वरी (राजचन्द्र बर्मो-कृत हिन्दी अनुवाद) पृष्ठ ६९५

समस्त ज्ञान और वर्णन का सम्मन करके व्यासदेव की बुद्धि ने गीता को उत्पन्न किया है। गीता किसी को 'न' नहीं कहती। चाहे कोई उसका केवल यज्ञ करे (भगवावपि यो यत्) चाहे कोई पाठ करे, और अर्घ्य-ग्रहण करने वाले की तो कोई बात ही नहीं मोक्ष-रूपी प्रसाद वह सबको बराबर-बराबर ही बांटती है। ज्ञानेश्वर महाराज के उपासकों में "मोक्ष से कम तो वह कभी किसी को देती ही नहीं और सब को एक सिरे से ही मोक्ष देती है"।

गीता-तत्त्व का आचरण प्रमाथ प्रमेय-विषय बुद्धि के द्वारा सम्भव नहीं है। उपासक-प्रवेष्टित धर्म के समान वह भी 'अतर्कविषय' है। गीता-तत्त्व ज्ञेय और अपरिमेय है। पर अनुभव के सामने वह अपने स्वरूप को प्रकट कर देता है। तत्त्व-ज्ञान के समान वह अनुभवपरम्य है पुष्ट धर्म है इमी धरीर में संवेद्य है। गीताकार ने ६ वें कहा है 'यह ज्ञान प्रत्यक्ष अनुभव में आने योग्य अम्यास करने में मुख्य और अविनाशी है'। समस्त में पूर्णता प्राप्त मनुष्य ज्ञान आने पर स्वयं अपने अन्दर इस ज्ञान का दर्शन करता है। गीता-वर्णन बुद्ध-वर्णन की भाँति प्रत्येक धरीर में वेदनीय (पञ्चान्त वेदनीयो) धर्म है। विश्वान् मनु और इन्द्राक की परम्परा से प्राप्त (विश्वान् मनवे प्राह मनुर्विष्वाकवेन्द्रवीन्—एवं परम्परप्राप्त) यह ज्ञान नित्य नवीन है। इसका प्रभाव अनीन्द्रिय है और वह शब्दों की पकड़ में नहीं आता। भागियों के स्वामी विश्वज्ञ महाराज-मन्त्र ने कहा है 'यह कथा वास्तव में दिना शब्दों की सहायता के ही नहीं आती है इन्द्रियों का गिरा पडा लगे ही इसका अनुभव होगा है और काला तक शब्दों के पहुँचने के पहले ही इसके तत्त्व सिद्धान्तों का आचरण किया जाता है'। यह ज्ञान अक्षररूप सत्य है।

गीता में उपनिषद् का सार-मन्त्रण हुआ है यह प्राचीन मान्यता है। इच्छा करी बीच ने अर्जन करी अछुई की लगाकर उपनिषदों करी गावों से गीता

(१) ज्ञानेश्वरी पृष्ठ ७ ७

(२) प्रायश्चादधर्म अर्थ सुमुख वर्तनध्यायः। गीता १।१

(३) तत्त्वय योपसंनिधौ कालेनात्मनि निवर्तति। गीता ७।३८ मित्ताइये "भागवित्य। जब तू सत्य के अनुसार आचरण करेगा तो स्वयं ही ज्ञानेश्वर, स्वयं ही ईश्वर। भागवित्य-मन्त्र (मन्त्रिम २।३।५)

(४) ज्ञानेश्वरी पृष्ठ ४

मृत को बुझा है^१ । गीता में वस्तुतः उपनिषदों
गाथा ज्ञान-मार्ग का ग्रन्थ है के ज्ञान का ही भाषन हुआ है और उसका
अन्तिम मन्तव्य उससे भिन्न नहीं है । आचार्य
संकर ने गीता-दर्शन को इसी दृष्टि से देखा है । उनका कहना है कि इस
गीता-शास्त्र का प्रयोगन संशेषतः परम निश्चेयस की प्राप्ति ही है और परम
निश्चेयस का अन्तर्गत करने हुए उन्होंने कहा है कि वह इस सहेतुक संसार की
आत्मनिक उपशान्ति ही है^२ । परम निश्चेयस की प्राप्ति का उपाय बतलाते
हूए उन्होंने कहा है कि वह सर्वकर्म-संन्यास पूर्वक आत्मज्ञान-निष्ठा रूपा धर्म
ही सम्भव है^३ । इस प्रकार उन्होंने सर्व-कर्म-संन्यास के द्वारा आत्म-ज्ञान की
प्राप्ति को ही परम निश्चेयस के रूप में गीता का प्रथम विषय माना है ।
सीधे-साधे शब्दों में आचार्य संकर के मतानुसार, गीता ज्ञान-मार्ग का ग्रन्थ
है । वहाँ तक बीड दर्शन के साथ गीता-दर्शन के सम्बन्ध का प्रश्न है हम
इसी भूमिका को लेकर चलेंगे । बीड दर्शन मुख्यतया बोध-मार्ग है और बोध
के द्वारा ही वह बुद्ध-विमुक्ति को सिद्धकाता है । गीता में भी ज्ञान की महिमा
परम मानवीय पुनर्प्राप्ति के रूप में सरलित है । महात्मा गान्धी ने गीता को
श्रीकृष्ण का अर्जुन को दिया हुआ बोध कहा है^४ । अतः स्वयं श्री-निवास
की दृष्टि से हम बीड दर्शन और गीता दोनों को बोध-मार्ग या ज्ञान-मार्ग के
विषय मान सकते हैं ।

परन्तु गीता के ज्ञान में कर्म और भक्ति का भी सम्बन्ध है । बुद्ध-धर्म के
अनुसार, सिद्ध और मोक्षी जैसे आधुनिक विचारकों ने गीता के कर्म-योग को कुछ
अधिक महत्व दे दिया है जो उसका मौलिक एवं परम
ज्ञान और कर्म अन्तर्गत नहीं जान पड़ता । इसमें संदिग्ध नहीं कि गीता का
का सम्बन्ध सर्व-कर्म-संन्यास वास्तव में सर्व-कर्म-सक-संन्यास ही है और
वही कर्म करने पर धोर दिया गया है । धार्य (ज्ञानयोग)

(१) सर्वोपनिषदो नामो बोधो बोधोऽन्तर्गतः ।

पार्थो वत्स सुधीर्भीकता दुर्गं वीतामृतं महत् ॥

(२) अस्य गीताशास्त्रस्य संशेषतः प्रयोगन परं निश्चेयस सहेतुकस्य संसारस्य
आत्मनोपरमत्वानम् । गीता-भाष्य का उपोद्घात ।

(३) तत् च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकात् आत्मज्ञाननिष्ठात्प्राप्तं भवति ।
गीता-भाष्य का उपोद्घात ।

(४) गीता-बोध पृष्ठ ४

और कर्म (कर्म-योग) में गीता कोई भेद नहीं देखती। 'सांख्ययोगी पुरुषाणां प्रवृत्तिर्न परिकीर्ता' १ गीता के अनुसार तो "सांख्य और योग को जो एक देखता है वही वस्तुतः देखता है" १। अर्जुन के कर्म-विहीन नैराश्रमन 'प्रज्ञावाह' की वहाँ धर्तृता की गई है (प्रज्ञावादाय च यापसे) और उससे कहा गया है कि 'तू कर्म कर' (कृत् कर्म न तस्मात्कम्) २। स्थितप्रज्ञ के क्लृप्त (अध्याय २) सुनकर अर्जुन ज्ञान-योग की ओर प्रवृत्त हो जाता है और वह दिव्यता में पड़ जाता है कि यदि ज्ञान ही कर्म से घेष्ट है तो फिर उसे ओर कर्म में क्यों किया जा रहा है। 'तरिङ् कर्मणि घोरे मां नियोजयसि देव' ३। तबन्तर भगवान् कृष्ण ने उससे जो कुछ कहा है, उसका सारांश यही है कि बिना कर्म के ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती। 'कर्म में ही तेरा बहिष्कार है' ४। 'इत्थिष्णु 'योगस्व' होकर तू कर्म कर' ५। 'कर्मों के अनारंभ से ही मनुष्य नैष्कर्म्य का अनुभव नहीं कर सकता और न केवल संन्यास से ही वह सिद्धि प्राप्त करता है' ६। फिर 'बिना कर्म किये कोई दास घर भी नहीं रह सकता' ७। 'इत्थिष्णु निश्चय ही तू कर्म कर' ८। 'बिना कर्म किये तो तेरी शरीर-यात्रा भी न चलेगी' ९। 'इत्थिष्णु तू रागद्वेषित होकर यज्ञार्थ कर्म कर, क्योंकि यज्ञार्थ कर्म से व्यतिरिक्त कर्म इस लोक में बंधन का कारण है' १०। 'अतः अनासक्त होकर तू सद्यः करणीय कर्म को कर' ११।

(१) ५।४

(२) एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति । ५।५

(३) ५।१५

(४) ३।१

(५) कर्मण्येवाधिकारस्ते । २।४७

(६) मोक्षस्य कश्च कर्मणि । २।४८

(७) न कर्मणामनारम्भान्नैकस्य बुद्धयोज्ज्वलते ।

न च सम्यक्तमोक्षेन तिष्ठति समन्विता ॥ ३।४

(८) न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ॥ ३।५ विलम्बे १८।११ भी

(९) निपतं क्व कर्म त्वं ॥ ३।८

(१०) शरीरपात्राणि च ते न प्रतिद्वन्द्वेयकर्मणः ॥ ३।८

(११) यज्ञार्थान् कर्मयोग्यान् लोकोर्ध्वं कर्मवन्धनम् ।

तदर्थं कर्म कीर्तयेत् धुल्लक्षणं समाचरेत् ॥ ३।९

(१२) तस्मादतव नः ततर्न कार्यं कर्म समाचरेत् ॥ ३।१२

ऐसा बनकारि श्रुतियों ने भी तो कर्म के द्वारा ही सिद्धि प्राप्त की और लोक-संप्रदाय की वृष्टि से भी तुम्हें कर्म करना चाहिये^१। 'लोक-संप्रदाय की इच्छा से विद्वान् पुरुष को सदा असक्त होकर कर्म करना चाहिये^२। ज्ञान पूर्वक पूर्वकाष्ठ में मुमुक्षुओं ने भी कर्म किया है इसलिये पूर्वजों का अनुसरण करतू कर्म कर^३। 'करभीयकर्म को जो आश्रित छोड़कर करता है, नहीं संन्यासी है वही योगी है न कि जग्गि और क्रिया को छोड़ने वाला^४। इसलिये जिसे संन्यास कहा जाता है उसे तू योग समझ^५। 'यज्ञ दान तप आदि कर्म छोड़ने योग्य नहीं है^६।' 'इन्हें तू आश्रित और फल की कामना छोड़कर कर, यह मेरा निश्चित मत है^७। कर्म-फल का त्यागी ही वास्तव में त्यागी है और काम्य कर्मों का त्याग ही संन्यास कहा जाता है^८। 'इसलिये तू कर्म कर। कर्म पर इतनी पुनश्चितियों के साज बोर देने से यह आभास होने लगता है कि गीता प्रवृत्ति-असक्त कर्म का प्रचारक प्रबंध है ज्ञान-परायण निवृत्ति-मार्ग का नहीं। परन्तु वस्तुतः बात ऐसी नहीं है। गीता निवृत्ति और प्रवृत्ति में कोई भेद नहीं करती। उसका कर्म-योग वास्तव में ज्ञान को बीजम से एकाकार करने का साधन है। जिस किसी ज्ञान-मार्ग का विकास घाट में हुआ है उसमें सदा यह आशंका रही है कि उसे बल्लरी से अक्रियावाद न समझ लिया जाय। हम जानते हैं कि जयचान् बुद्ध के समय में

- (१) कर्मबैब हि संसिद्धिमास्मिता जनकादयः ।
लोकसंब्रह्मेवापि तंपश्यन् कर्तुंरर्हति ॥ ३।२
- (२) कुर्याद्विज्ञास्तथास्तत्तत्त्विकीर्तुर्लोकसंप्रहम् ॥ ३।२५
- (३) एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वं यदि मुमुक्षुनि ।
कृत् कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतरं कृतम् ॥ ४।१५
- (४) अनाश्रित कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्यथाकिञ्च ॥ ५।१
- (५) यं संन्यासमिति प्राहुर्गोत्रं तं विद्धि पाण्डव । ५।२
- (६) यज्ञदानतपः कर्म न त्याग्यं कार्यमेव तत् ॥ १८।५
- (७) एताव्यपि तु कर्माणि तान् त्यक्त्वा कर्मानि च ।
कर्तव्यानीति मे वार्त्तं निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८।६
- (८) यस्तु कर्म फलं त्यागी स त्यागीत्यभिधीयते । १८।११
- (९) काम्यानां कर्मणां त्यागं संन्यासं कथयो विदुः ॥ १८।१२

उनके विषय में कितना प्रभाव फैला हुआ था कि वे अक्रियावादी हैं जिसका उन्हें काफी प्रतिपाद करना पड़ा था। चूंकि यीता ज्ञान में संपूर्ण कर्म की परिसमाप्ति मानती है,^१ ज्ञानान्त्रिके द्वारा यह सब कर्मों का भस्मीभूत होना स्वीकार करती है,^२ ज्ञान के संपूर्ण पवित्र यहाँ यह कुछ नहीं देखती^३ ज्ञानी को भगवान् की आत्मा ही बचकाती है^४ ज्ञान स्वी तब के द्वारा संपूर्ण पापों से पार होना सिद्धाती है^५। और ज्ञान के ज्ञाप ही यह भवबन्धन करी परम साति की प्राप्ति भी संभव मानती है^६ इसलिए यह मानना पड़ेगा कि उसका चरम लक्ष्य ज्ञान प्राप्ति ही है और कर्म पर उसका बाध यह उसकी इस चिन्ता को अभिव्यक्त करता है कि वही ज्ञान अक्रियावादी न हो चाय जिसके विषय में जैसा हम पीछे देख चुके हैं स्वयं भगवान् उपायत भी अव्यक्त भावधान थे। कुछ विद्वानों का विचार है कि संपूर्ण यीता सर्वत्र दुर्बलदेहे कर्माणि (इस लोक में कर्म करते हुए ही) इस सृति का विस्तार है। परन्तु इस सृति के भाष्य की प्रस्ताव १ में आचार्य शंकर कहते हैं “ओ आत्मन् का ग्रहण करने में असमर्थ अनात्मज्ञ पुत्र है उसके लिये यह मंत्र उपदेश करता है^७। यदि हम यीता को प्रवृत्ति-परक कर्म योग-साधन मानें जैसा लोकमान्य तिलक ने प्रस्ताव किया है, तो आचार्य शंकर की यही दृष्टि उसके संबंध में भी होनी जैसा उन्होंने स्वयं यीता-

(१) सर्वं कर्माक्षिप्तं पार्थ ज्ञाने वरितमाप्स्यते । ४।३३

(२) ज्ञानान्त्रि- सर्वं कर्माणि भस्वत्तात् कस्तोऽर्जुन । ४।३७

मितादये ज्ञानान्त्रिद्वन्द्वकर्माणि तमाहुः पंडितं वयाः । ४।३९

(३) नहि ज्ञानेन सबुद्धं पविमिह विद्यते । ४।३८

(४) ज्ञानी स्वात्मीयं ये मतम् । ४।३८

(५) सर्वं ज्ञानप्लवेनैव बुद्धिर्न संतरिष्यति । ४।३६

(६) बहुषो ज्ञानतपसा बुता बहुधावभागतः । ४।३०

ज्ञानं सदाया परां चान्तिमधिदेवायिष्यन्ति । ४।३९

मितादये पण्डितपुत्ररावृत्तिं ज्ञाननिर्पूतकर्मणाः ५।१७

(७) वेदिये बुद्ध ५२९

(८) ईश २

(९) अथ इतरायावात्मनतया आत्मग्रहणाय अनात्मत्वैवमुपदिशति अत्राः ।

ईश १ पर शंकर भाष्य ।

आप्य के उपोद्गात में भी व्यक्त कर दिया है। और फिर गीता को उपनिषदों का सार भी कैसे कहा जायगा? अतः गीता का साध्य तो परम निश्चेयस क्य ज्ञान ही मानना पड़ेगा और उसका साधन कर्म। 'म्यास एवात्परेष्वयत्' (संम्यास ही उत्कृष्टता को प्राप्त हुआ) इस श्रुति से गीता इन्कार नहीं करती केवल 'म्यास' का अर्थ वह कर्म-फल-म्यास करती है कर्म-म्यास नहीं। यही एक मात्र मार्ग है जिससे हम उपनिषद् के 'संम्यास ही उत्कृष्टता को प्राप्त हुआ' इस वचन और इसके ठीक विपरीत दिखाई देने वाले गीता के वचन 'कर्म-संम्यास और कर्मबोध इन दोनों में कर्मबोध ही श्रेष्ठतर है' की वास्तविक अविरोध स्थिति को समझ सकते हैं। ज्ञान की जीवन के साथ एकनिष्ठता स्थापित करने की गीता की त्रितयी श्रद्धा और निष्ठा दिखाई पड़ती है वह उसकी एक प्रमुख विशेषता है और उपायत इस संघर्ष में उसके साथ है। हाँ कुछ गहराई से देखने पर वह अवश्य ज्ञात होगा कि कर्म-श्रुति पर गीता में आपेक्षिक रूप से कुछ अधिक और है जब कि प्रज्ञा पर बौद्ध धर्म में। इसलिए 'कर्म-कौशल' को ही योग मानने वाले गीता के साधक को निरिपुत जनासक्त स्थिति प्राप्त करने में विशेष कष्ट उठाना पड़ेगा जैसा कि ध्यान की ही श्रेष्ठतम कर्म मानने वाले प्रज्ञापरायण बौद्ध साधक को ज्ञानात् कर्मबोधसि संपर्क स्थापित करने में पर जहाँ दोनों का मित्र-वित्रु होना वहीं बौद्ध और गीता धर्म एक दूसरे का आक्रान्त करके दिखाई पड़ेंगे और वहीं पूर्ण मानवत्व का विकास भी होगा।

बौद्ध धर्म का प्रायः मध्यम मार्ग है। और वह धीरे में धीरे प्रशंसित है। भूमिवाय और आत्म-वीर्य की अद्वितीय विषय मध्यम-मार्ग गीता प्रकार बौद्ध साधना को पसन्द नहीं उसी प्रकार गीता में धीरे प्रशंसित में धीरे समझें योग का मार्ग नहीं माना गया है। सबबान् कृष्ण ने स्वयं कहा है —

“वह समस्त क्य योग न तो अधिक जानने वालों को प्राप्त होता है और न निरे उपवास करने वालों को। उसी तरह बहुत सोने या बहुत चायने वालों को भी यह नहीं मिलता।

जो मनुष्य बाह्य-विहार में दूसरे कार्यों में सोने जाचने में समानता

(१) ऐतिह्यिक उपनिषद्, ईश २ पर अक्रि-भाष्य में उद्धृत।

(२) तयोस्तु कर्मसंम्याससु कर्मबोधि विशिष्यते। गीता ५।१४

रखता है उसका योग बुझनाएक सिद्ध होता है।" भगवान् ब्रह्म के प्रथम प्रवचन का जो उन्होंने बाराघटी के समीप ऋषिपत्तन मृगशाल में दिया था वस्तुतः सार यही है।

यदि हम यह कहें जैसा कि बहुतेको कहने का प्रलोभन होमा कि मध्यम मार्ग कपी बौद्ध धर्म इन दो श्लोकों का विस्तार ही है, तो यह कहना ठीक न होगा। पहले तो भीता निश्चयारम्भक रूप से पूर्व-बुद्धमार्ग नहीं है और फिर बाह्य-विहार का स्वतन्त्र समतल ही मध्यम मार्ग नहीं है। हम केवल यही कहें कि साधना के एक सामान्य मार्ग के रूप में मध्यम मार्ग भीता में भी प्रघटित है और इससे हमारी यह धारणा बलवती ही होती है कि तथागत के द्वारा अभिज्ञात मध्यमा प्रतिपत्ति निश्चयतः जन्म हों वाली ज्ञान पैदा करने वाली और पारिष्ठिक ज्ञान बोध और निर्वाण की प्राप्ति करने वाली है। 'मग्निमा पटिपत्तिं तथागतं अभिसम्बुद्धा जल्पकरपी आणकरपी उपसमाय अभिञ्ज्याय संबोध्य निम्बापाय संवत्ति'। धर्म-दर्शन के संबंध में भगवान् कृष्ण और ब्रह्म का यह समान अभिप्राय जीवन-शोषकों के सिधे परम संतोष और आश्वासन की बात है।

गीता का भक्ति-योग उसके दर्शन का मुख्य आ-वासन कहा जा सकता है। स्वामी रामतीर्थ ने कहा है कि भीता के मध्य गीता का भक्ति-योग में स्थित यह श्लोक बुरी की तरह उसके दर्शन को और बौद्ध साधना सम्बुद्धि कर देता है।

"ओ सोम जनस्य मास से भेदा विस्तृत करते हुए मुझे भजते हैं उन सब मुझ में रत रहने वालों के योग-क्षेम का भार मैं उठाता हूँ।" भगवान् भी जनस्य भक्ति और भगवान् के द्वारा वस्तु के योग-क्षेम के भार को उठाने की प्रतिज्ञा गीता-दर्शन के वे दो बड़े आश्वासन हैं। भक्ति धर्म और ज्ञान के बीच मध्यस्वता करणी है। कर्म-नियम की कठोरता भीता को मान्य है, कर्म

(१) आत्मनस्तस्मै योगोऽस्ति न चैवाप्तमपगतः ।

न चाति स्वप्नशीलस्य आपतो नैव चार्जुन ॥

मुक्ताहार विहारस्य जल्पश्लेषस्य धर्मसु ।

युक्त स्वप्नावशेषस्य योगी भवति कुप्यहा ॥ ६।१६-१७

(२) धम्मचरटपवत्तम-सुत्त (संयुत-निकाय)

(३) १।२२

श्री ५१

की कृच्छ्रता भी योगी का अनिवार्य कर्तव्य है। परन्तु जो दुराचारी है जिसके कर्म बुरे हैं, जिसमें पुरुषार्थ सहासा नहीं बताया जा सकता उसके धिमे आश्वासन अनर्थ भक्ति में ही मिल सकता है। पीता में भगवान् का कहना है बड़े से बड़ा दुराचारी भी यदि अनर्थ भाव से मेरा भक्त करता है तो यह जानो कि वह साबु ही ८९ चुका है क्यों कि जब उसका संकल्प शुभ है। वह शीघ्र ही भर्मात्मा बनकर शान्ति पाता है। हे कौन्तेय! तू निश्चय ही समझ कि मेरा भक्त कभी नष्ट नहीं होता^१। अनर्थ भक्ति दुराचार को नष्ट कर देती है भयवृत्त का कभी विनाश नहीं होता ये आश्वासन निर्विक्र मानवता के लिये बड़े महत्व के हैं। यह बात नहीं है कि पीता कर्म और पुरुषार्थ पर भगवान्, बड़ के समान बोर नहीं देती है। 'आत्मदी' और 'आत्मधारण' होने का उपदेश देने वाले भगवान् बुद्ध के समाज उसकी भी मान्यता है कि "मनुष्य आत्मा द्वारा आत्मा का उद्धार करे उसकी अव्यवस्था न करे। आत्मा ही आत्मा का बन्धु है और आत्मा ही आत्मा का धनु है। उरी का आत्मा बन्धु है जिसने अपने बन्धु से मन को जीता है। जिसने आत्मा को नहीं जीता वह अपने प्रति ही धनु का व्यवहार करता है।" २ 'कर्म प्रतिधारण करो' 'कर्म ही तुम्हारा अपना है ये बुद्ध बचन गीता कोट्टरी तरह मान्य होंगे यह हम उसके पूर्व विवक्षित कर्मयोग से यही प्रकार समझ सकते हैं। परन्तु जो प्रयत्न में मग्न है जिसका मन मोह से विचलित रहता है (मोहाच्छन्नि मानस) जो ईश्वरी संपत्ति को केवल नहीं जगता है कर्म की जिसे प्रेरणा नहीं होती ज्ञान-मार्ग को समझने की जिसके पास बुद्धि नहीं है वह क्या करे? क्या वह नष्ट हो जायगा? क्या ऊर्ध्व संस्करण का मार्ग उसके लिए बन्द है? गोता कहती है कि नहीं। भक्ति मार्ग उसके लिए खुला है। भक्ति का आश्वासन अनर्थ है। जहाँ कर्म-मार्ग और ज्ञान-मार्ग असंक्रम होते हैं योग और चित्त जहाँ अपने आश्वासन को समाप्त कर देते हैं वहाँ भक्ति मार्ग के समान साधक को अपनी गोद में ले लेती है। 'कौन्तेय प्रतिजानीहि म म भक्त प्रवृत्तिरिति' यह आध्यात्मिक जीवन का एक बड़ा आश्वासन है। परन्तु इस आश्वासन का आधार है भागवती हृया। भक्त का अवलम्ब्य अवलम्ब्य ही है। कष्टों के अन्त की तरह भक्त केवल भगवत्प्राप्ति के सहारे ही जीवित

रखते हैं। उन्हें अपने पुरुषार्थ या ज्ञान का नहीं बल्कि भगवत्कृपा का ही सहारा रहता है। यद्यपि यह भक्ति अपनी निर्बलता और असमर्थता की भावना से उत्पन्न होती है परन्तु इसकी साधना कर्म और ज्ञान-मार्ग से कुछ कम कठिन नहीं है। "त्रिण पुण्यकर्मा व्यक्तिष्यो का पाप गच्छे हो मया है, मे ही इन्द्रविमुक्त एकवर्ती पुरुष मया भजन करते हैं"। मूढ़ आसुरी भाव सम्पन्न व्यक्ति जिनके कर्म बुरे हैं और माया के कारण जिनका ज्ञान अपहृत कर लिया गया है कभी भगवान् की ओर अभिमुख नहीं होते २। वस्तुतः सात्विकवृत्ति-सम्पन्न महारमा लोप ही भगवान् का भजन कर सकते हैं ३। भक्त के लिए ये बड़े आश्वासन हैं। कर्म और ज्ञान के साथ भक्ति को मिचाने का सरल प्रबल गीता में किया गया है। 'सब काल में मुझे स्मरण कर और मुझ कर' इसी कर्मयोगमयी भक्ति का उपदेश है। कर्म-यामिनी में भक्त को संतुष्ट बताया गया है ४। अनन्यचेता भक्त नित्य मुक्त होती है और उसके लिए भगवान् मुख्य हैं। अज्ञानान् यत्न सब योगियों में श्रेष्ठ होती है ५। इसी प्रकार ज्ञान के साथ भक्ति की एकनिष्ठता स्थापित की गई है। ज्ञानी भगवान् का श्रेष्ठतम भक्त है। ज्ञान-यज्ञ के द्वारा उपासना की बात नहीं गई है। अव्यभिचारी भक्ति के द्वारा अनुपम ब्रह्मयूत महारमा हो जाता है। ६ वस्तुतः भक्त के लिए जितना आश्वासन भगवान् ने दिया है उसका घटाण भी दोनो (कर्मयोगी) या ज्ञानी के लिए नहीं दिया है। 'अनन्य भक्ति से जो मेरा ध्यान करते हैं उन्हें मैं भूत-संचार-सागर से पार कर देता हूँ' ७। इस आश्वासन से भगवान् की भक्त के प्रति आत्मीयता प्रकट होती है।

(१) ७।२८

(२) ७।२५

(३) ९।१३

(४) तस्मात्सर्वेषु कालेषु भावतुस्मर युध्य च । ८।७

(५) ८।१४

(६) ९।४७

(७) ७।१६

(८) ९।१५

(९) १७।२३

(१०) ईश्वर १९।६-७

भगवान् परम भक्त मुझे अत्यन्त प्रिय हूँ^१ ऐसा भगवान् ने भक्तों के विषय में कहा है। बीता में कर्मयोग की प्रशंसा तो है और ज्ञान के प्रक्रम में स्थित प्रज्ञा और गूणातीत पुरुषों के कथन भी गिनाए हैं परन्तु कर्मयोगियों और ज्ञानियों के संबंध में कहाँ 'प्रिय' होने की बातगही कही गयी है। ज्ञानी को भगवान् ने अवश्य अपना अत्यन्त प्रिय कहा है। यहाँ तक कि उसे के स्वयं अपना आत्मा कहा है^२ किन्तु केवल इस प्रसंग में जबकि ज्ञानी स्वयं भित्त्य युक्त एकनिष्ठ भक्त है^३। पीठा के अठारहवें अध्याय में कहाँ कि उसके सम्पूर्ण ज्ञान का उपसंहार किया गया है। भगवान् ने गूह्य से बृह्य (बृह्याद् बृहत्तरं) ज्ञान यही बताया है कि मनुष्य संपूर्ण ज्ञान से बृह्य-स्थित ईश्वर की शरण में जाए। इसी से उसे परम शान्ति मिलेगी^४। इतना कह चुकने के बाद फिर भी संतोष प्राप्त न करते हुए पीठाकार ने आगे के श्लोक में फिर बृह्यवा है "सबसे अधिक बृह्य मेरे परम भवन को तू फिर सुन। तू मुझे बहुत प्यारा है वर में तूमे तेरे द्वि की बात कहूँगा। मुझमें मन लब्धा। मेरा भक्त बन। मेरे छिपे यम कर। मुझे नमस्कार कर। तू मुझे ही पावेगा। मेरी यह सत्य प्रतिज्ञा है। तू मुझे प्रिय हूँ।"^५ पीठा-दर्शन का यह उपसंहार है ऐसा आसानी से कहा जा सकता है। इस दृष्टि से देखने पर पीठा ऐकान्तिक भक्ति का ग्रंथ ज्ञान पड़ेगा जिसमें कर्म और ज्ञान की उचित स्वीकृति है। वस्तुतः पीठा का अधिकांश भाग भक्ति से ही संबंधित है और दूसरे अध्याय के उन्तासीसवें श्लोक से आठवें अध्याय के पचासवें श्लोक तक और पूरे आठवें अध्याय को हम 'भक्ति उपनिषद्' ही कह सकते हैं। परन्तु पीठा के इस भक्ति-दर्शन का बीड दर्शन से संबंध क्या है?

हम पहले देख चुके हैं कि भगवान् ब्रह्म की साधना में भक्ति को कोई स्थान प्राप्त नहीं था। उन्होंने किसी ईश्वर (इस्वर) या ब्रह्मा के प्रति आत्मसमर्पण किया हो या ज्ञान-आप्ति में भगवत्कृपा बीसी किसी वस्तु ने

(१) १२।२ देखिये १२।२ जी

(२) देखिये ७।१७-१८

(३) ऐसा ज्ञानी भित्त्ययुक्त एक भक्तिविशिष्ट है। ७।१७

(४) १८।१२-१३

(५) १८।१४ १५ मिच्छाहरे १।३४ एवं १२।८ जी। इस प्रकार 'भगवत् भव भक्तभक्तो' की तीन बार आशुति पीठा में हुई है।

उनकी सहायता की हो ऐसी कोई बात सम्भव ने हमें नहीं बतलाई है। उनका मार्ग तो विप्लव ज्ञान का था जो अभ्यास पर आधारित था। हाँ भगवान् बुद्ध के समय में उनके शिष्यों ने जिस धर्म का अभ्यास किया उसमें बुद्ध के प्रति जो उनकी अपूर्व निष्ठा की याचना थी उसमें भक्ति के बीज हम अवश्य देखते हैं। भिरुन की शरणमें जामा भक्ति के कुछ उत्कृष्ट अवस्था स्मृत हुए थे। 'बुद्ध शरणं गच्छामि' में शरणार्थी तो किसी-न-किसी प्रकार हैं ही जो स्वयं बुद्ध की याचना में हमें नहीं मिलती। बुद्ध और साधारण मनुष्यों की याचना में इतना भेद तो होगा ही यह स्वाभाविक है। हम जानते हैं कि धर्मसेनापति सारिपुत्र की अपने गुरु अरवजित् (अस्सजि) भिक्षु के प्रति जिनके मूल से प्रथम बार उन्होंने 'ये बम्मा हेतुप्पभवा' जाहि सुभारमक बुद्ध-मन्त्र को सुना था किन्तु गहरी झटका-मक्ति थी। प्रतिदिन संध्या समय जिस विद्या में सारिपुत्र जानते थे कि भिक्षु अरवजित् बिहर रहे हैं वही विद्या की ओर धिर कर सोते थे। भयवान् बुद्ध से बिदा लेते समय कोई उनका शिष्य जब तक कि भयवान् अबुद्ध न हो जाय भयवान् की ओर पीठ करके न बैठता था। धर्मसेनापति सारिपुत्र ने अपने छात्रों से जो अन्तिम शिक्षा की और अपने छात्रों के शरणों की अन्तिम वन्दना की उससे अधिक उदात्त मूलमन्त्र आज तक किसी वैष्णव ने नहीं की है। जहाँ छात्रों के प्रति शीर्ष के रूप में भक्ति के बीज आधारित बौद्ध याचना में विद्यमान थे ऐसा हमें मानना पड़ेगा। अज्ञात क उत्कृष्ट की किस प्रकार स्वीकृति स्मरितवारी बौद्ध धर्म में हुई है यह था हम पहले देख चुके हैं। भक्ति का इतना ही विकास हमें बौद्ध धर्म के प्रारंभिक रूप में मिलता है। भक्ति का प्रकृत विकास बस्तुन बौद्ध धर्म के महायान रूप में हुआ। इसके संबंध में हम बाकी पहले कह चुके हैं। यहाँ पीठा के सम्बन्ध को लेकर गहरी गहरा जा उबरा है कि उनका रचना-नाम द्वितीय शताब्दी ईसवी पूर्व में सेवर प्रायः द्वितीय शताब्दी ईसवी तक माना जाता है। अतः महायान के भक्ति धर्म और पीठा के भक्ति-गन्ध में बाड़ी यमिष्ठ सम्बन्ध है। दोनों में पारम्परिक आदान-प्रदान भी हुआ है जिसका विस्तृत विवेचन हम महायान-धर्म के विवरण के प्रसंग में कर चुके हैं। उनकी पुनर्प्राप्ति करना यहाँ आवश्यक न होगा।

पीठा के ध्यान वा बुद्ध के दर्शन के माध्यम मिलान करने पर सबसे पहले जो बात ध्यान में आती है वह है इन दोनों की श्रेष्ठ के प्रति प्रवृत्ति।

गीता एक समन्वयमयक दर्शन है। कर्म उपासना और ज्ञान वैदिक प्रज्ञान की के मार्ग तीनों ही उसमें अनिवार्य रूप से मिले हुए हैं। अगर दोनों की बड़-बर्धन की ओर उद्योग नहीं संकेत मान्य नहीं पड़ता प्रवृत्तियों की सुझना किन्तु यह निश्चित है कि जिन विचार की क्रान्तियों का यह कही कही निवर्धन करती है और जिनका समन्वयमयक

विधान ही उसका प्रधान लक्ष्य है। अन्तर्गत के समान विचार की क्रान्तियों का सामना बुद्ध को भी करना पड़ा था जिनके समाधान-स्वरूप ही उन्होंने मध्यम प्रतिष्ठा का मार्ग ग्रहण किया था और पवित्र जीवन के अभ्यास में ही कर्म के सर्वोच्च स्वरूप के दर्शन किये थे। अतः इसका एक परिणाम यह बड़ा हुआ है कि मानवत्व के आदर्श स्वरूप का जो विधान गीता में उपलब्ध होता है वही विनम्र भूत बुद्ध के उपदेशों में भी है। अर्थात् के अन्तर्गत गीता के भक्त स्मृतप्रज्ञ और पुराणीय के सम्मेलन है। किन्तु गीताकार जबकि तार्किक समस्याओं के भीतर से भी एक सर्वनिष्ठ तत्त्व को निकाल कर अद्वितीय भाषा में रखने में समर्थ हुए हैं बुद्ध ने उसके विषय में मौन ही रखा है। अतः गीताकार ने अतीत के प्रति कुछ अधिक समन्वय किया है अपेक्षाकृत बुद्ध के। बुद्ध-मन्त्र्य के समान गीता-दर्शन क्रान्तिकारी नहीं है। यह प्रवृत्ति लोगों की बेर के प्रति भावना से घड़ी प्रकार स्पष्ट होती है। गीताकार बेरों के प्रभाव को उड़ा नहीं देते। 'सर्वेषां बेरैरुनेष बेरों' ऐसी उनकी जम्बूत पोषणा है। किन्तु 'बेदबाधरत' होना उन्हें पसन्द नहीं 'एवावस्थिति निश्चिता' होना ठीक नहीं क्योंकि बाहिर बेर 'त्रैलोक्य' के विषय ही तो है और अनुभव सम्पन्न महारत्ना को वह सब अपने महान् अनुभव में से ही तो निकाला है जो कुछ भी बेरों में है। फिर अनेक वैदिक ज्ञान से भी तो कुछ बनता नहीं उसके साथ संश्लिष्ट भी तो चाहिए, इनीष्टि 'मार्ग बेरैर' तपसा' कह कर भगवान् ने उसकी अपनी प्या भी दिखाई है। किन्तु मनुष्य उच्छ्वस्त न हो वाय अनुभूति को छोड़ स्वैच्छाकारी न हो वाय इसीष्टि कुछ-न-कुछ उस पर संकुच तो चाहिए ही। इसीष्टि भगवान् ने कहा है 'कुच कर्मैव तस्मात् पूर्व-पूर्वतरं कृतम्'। इतना

- (१) देखिए गीता २।५५-७२; ५।१४-१५; ५।१८-२८; १२।१३-१६; इन्हें निम्नलिखित अर्थों के अर्थों के साथ भी हम अनुर्वर परिच्छेद के उत्तरार्ध में देख सकते हैं।

कह कर भी यह कहा 'तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते । यमो न हो सर्वं वेदा' यत्
 इमामानन्ति' कह भी तो यही है जिसे साबक को खोजना है तो फिर उनका
 साहाय्य लेना क्या बुरा है ? किन्तु इसकी सीमा होनी चाहिए । आत्मसाक्षा-
 त्कार तो अन्त में ज्ञान में ही होगा ठहरा और उस समय जब की पुण्यित
 बाणी में घटकने की जरूरत नहीं । यही हास वैदिक कर्मकाण्ड का भी
 है । यज्ञ दान उप आदि सभी करणीय ही है त्याग्य नहीं किन्तु उनको अन्तिम
 तो कौन मूढ़पी मानेगा ? आत्मनि को अन्त में सब कर्मों को भस्म करना
 ही ठहरा यज्ञों में 'अपयज्ञ' को सबखेचलाना ही ठहरा । यदि 'वैविध्य
 होकर साम को पीकर, यज्ञों को करक स्वयं को प्राप्त कर भी लिया तो
 क्या इस प्रकार 'यमोर्ध्वमनुप्रपन्ना' होकर भी क्या केवल 'कामकामा' होगा
 ही नहीं पड़गा ? क्या इस प्रकार 'गतागत' का बनकर ही नहीं रहेगा ? क्या
 फिर मर्त्यलोका में ही प्रवेश करना नहीं होगा ? क्या 'वामवामा' होकर
 फिर 'नरकंश्रुचो' में ही प्रत्यावर्तन नहीं होगा ? तो क्या फिर इन्हें छोड़ देना
 हाया ? नहीं भयवान् का उत्तर है नहीं । आधा और कामना को छोड़
 कर करने में इनके विवशता ट जान ठी और व परमार्थ की प्राप्ति में
 सहायक हो जान है, बाधक नहीं । एताव्यदि तु कर्मानि सर्वं त्यक्त्वा धनंजय ।
 वर्तम्यातीति मे पार्थ निदिचनं मतमुत्तमम् । यदा भयवान् सवागत का
 भगवान् वृत्त से विभेद है । भयवान् ब्रह्म वा तां नैतिक आदर्शवाद इतना स्वर्गव
 व्यापक स्वर्ग परिपूज और सर्वांगिय है कि वह कबल मनुष्य के 'प्रधान' पर
 ही प्रतिष्ठित है और उनकी प्रभा केवल मनुष्य के कर्म में ही प्रसफटित होती
 है किन्तु भयवान् गीताकार मन्त्रों को साव लेकर चलने के पगपानीदिगाई
 पदन है भववा दार्शनिक भाषा में जो भी वह सच है कि व मानव के समस्त
 व्यवहार को लेकर, जिसमें मित्र-निघ्न प्रवृत्तियाँ मित्र-निघ्न आरु मित्र-निघ्न
 अधिकार और अवस्थाएँ स्वयं ही समा जाँ चलने है और परिणामतः बहुत
 ही बाना वा निरावस्था न कर व उनकी कबल मोमा भाव बाँध देने है
 ताहि 'कर्ममयी' अज्ञानिया में भेद-बुद्धि उत्पन्न न हुआ जाय । भयवान् स्वयंमत के
 द्वारा इस दृष्टि में भर वृद्धि अवश्य जिन की गई और इसीलिए व-निन्दक तक
 उन्हें बनना पड़ा । यह माननीय श्रान में एक अत्यन्त विचारणीय विषय है कि
 यद्यपि गीताकार कुछ उक्तिपरों और मौलिक्य साम्य दर्शन करने अनक
 मित्राणां में वेदा के विरुद्ध बन गए हैं किन्तु उनके विचार इनकी प्रतिष्ठा
 के नाशग्रहण नहीं किए दर्शितने कि ब्रह्म क । इसका रहस्य यही जान पड़ता

है कि उपर्युक्त अन्य दर्शनकारों ने ऊपर विधिष्ट प्रवृत्तियों के ही कारण
 भेदों के प्रमाण को स्वीकार कर लिया है। सम्यक सम्बुद्ध ने केवल भेदों
 की अपर्यायता को ही सिद्धाया है। सम्यगत भयवान्कृष्ण अर्जुन को
 'उत्तरेण काश्यप' नहीं बना सकते थे और न सम्यक् सम्बुद्ध कर सकते थे
 उसके प्रति 'तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ' यद्यपि तत्त्वस्व भित्ति सम्बुद्ध भूष्य सम्यक्' का
 उपदेश। इस विषय में दोनों की विभिन्नता है किन्तु इस पर तो हम बाद
 में आते हैं। अतः निष्कर्ष चाहे जो कुछ निकाला जाय तब यह है कि भयवान्
 बुद्ध अपने नैतिक आदर्शवाद के लिए किसी भी अन्य के स्वतः प्रमाण
 की अपेक्षा नहीं रखते निर्भीक होकर उन्होंने सत्य को ही प्रस्थापित किया
 है जैसा कि उन्होंने स्वयं अपरोक्षानुमूर्ति के द्वारा देखा है फिर चाहे वह वेद
 के अनुकूल हो या प्रतिकूल उसका प्रामाण्य या अप्रामाण्य का उनको लिए कोई
 प्रश्न ही नहीं है जबकि नीताकार ने वैदिक ज्ञान और कर्मकाण्ड को भी
 साधना का एक प्राथमिक किन्तु आवश्यक अंग माना है और अन्त में उसी
 दृष्टिकोण को किया है, जिसका साम्यबुद्ध के दृष्टिकोण से किया जा सकता है।
 इन सब बातों का दर्शन हमने वैदिक दर्शन के प्रसंग में भी किया है
 और एक तृतीय प्रकरण में 'वास्तिक' और 'वास्तिक' दर्शनों के विषय
 में विवेचन करते समय भी। अतः यहाँ इतना ही पर्याप्त है।

वीणा दर्शन की चार संसार में भयवान् कृष्ण स्त्री ओल से बड़ी है और
 बौद्ध दर्शन की उपायत से। दोनों के व्यक्तित्व किन्तु उपाय और हिन्दू-बुद्ध
 को किन्तु अङ्गुष्ठ करने वाले हैं यह बताने की आवश्यकता
 बुद्ध और कृष्ण नहीं। किन्तु जबकि उपायत को हम कुछ समझ भी सकते हैं,
 भयवान् योगिराज कृष्ण हमारे इस प्रकार के सभी प्रयत्नों
 पर स्मित सा करते हैं। भयवान् कृष्ण के जीवन का ऐतिहासिक स्वल्प
 इतना स्पष्ट और विवक्षित नहीं है जितना भयवान् उपायत का। कृष्ण पोषों
 और पोषिकाओं के प्यारे सखा भी हैं एक कृच्छ्र राजनीतिज्ञ भी प्रसिद्ध
 योद्धा भी और नीता के ज्ञान को रोमनाके महान् बाली और योगी भी
 शिष्य विदुर और भीष्म जैसे आनी साक्षात् नारायण का अवतार मानते
 थे। तथा तक कृष्ण और बुद्ध के मानवीय व्यक्तित्व का सम्बन्ध
 है दोनों आकाश के दो विपरीत कोरों पर हैं—एक के हाथ में बाँसुरी है
 तो दूसरे के हाथ में है त्रिशूला पाश। एक आहवाचिनी शक्ति को साध में लिये
 हुए है तो दूसरे के हाथ है प्रज्ञा पारमिता। एक मोर मुकुट पहने हुए है

तो दूसरे ने अपनी तलवार से अपने कर्णों को काटकर शमश भान प्राप्त किया है। दोनों राजकुमार हैं किन्तु कितना अन्तर? कृष्ण पीठाम्बर धारण करते हैं किन्तु तथामय ने काशी के बुझासों की छोड़ कर पांडुकूल (फटे-पुराने बिजड़ों से निर्मित बीबर) को अपनाया है। कृत्स्न के मुख में कृष्ण वर्ण के सारथी बनकर निकलते हैं तथामय युद्ध के क्षिप्र प्रस्तुत शास्त्र और कोशियों के बीच जाकर लड़ हो जाते हैं और उन्हें युद्ध विरत करने में सफल होते हैं। कृष्ण कर्मयोग के साथ सौन्दर्य का भी उपभोग करते हैं मायमें के साथ भोग भी उन्हें ग्राह्य है बीजल में खानन्द की स्वीकृति के साथ वह एक राजपौसी है, दूसरी ओर बुद्ध को जलान्ध और सौन्दर्य की स्वीकृति तो होनी कहां से उनकी विरति को तो आत्मा के उच्च सुख की भांति ग्राह्यता दृष्ट नहीं है जिसमें उपनिषदों के ऋषियों ने जलान्ध के चरम दर्शन किये थे। अत्यर्थयोगी (बुद्ध) ने उसे भी त्यागकर उससे ऊपर अपना स्वान बनाया है जिसका दूसरा नाम 'अनात्मवाद' है। तथामय ने उस सूक्ष्मतम आत्मा के लुप्त को भी छाड़ा था। उनका अत्य-व्यसन उन्हें तथोक्त सौन्दर्य में वशुम के ही दर्शन कराता है और वे सब आसक्तियों से पर चले गये हैं। विश्व की व्यवस्था में दुःख के पद्मीर वृद्धन कर उनकी प्रजा जीवन के सम्पूर्ण अंगों को लपेट करती हुई दुःख-विरोध के प्रयत्न में पहुँचि चली गई है जिसने जीवन में स्वाध्याय कछ नहीं बचा। भगवान् कृष्ण ने इनके विपरीत प्रत्यक्ष जीवन के क्रिया-वस्तुओं में भ्रम किया और उनका अनेक उपभोग को ग्राह्य बनाया। परन्तु दूसरी धार यह उच्च कछ कम बदभावना नहीं है कि जबकि तथामय का परिनिर्वाण उनका और विश्व के लिए एक मुनह और ममलमय अवनत का देव और मनुष्यों के लिए एक अतोत्तर का दिन परिनिर्वाणियों में भगवान् कृष्ण की जन्तु हुई थे उनके कर्मचार और सौन्दर्यवादी जीवन दानों पर बुरी तरह व्यर्थ करने वाली है। भगवान् कृष्ण के जीवन के अन्त की परिनिर्वाणिया अत्यन्त निरुद्यमय और दुःखमय है जबकि अज्ञानपरिनिर्वाण म प्रवचन करते हुए तथामय अपने जीवन-वार्म की संरचना देव रहे थे इनका अन्त अत्यन्त कर रहे थे।

भगवान् कृष्ण का विनोद भाषीय भाषीय हृदय पर उनके 'मीनावार' होने का नाम ही नहीं है यद्यपि विश्व में वही उनकी स्वर्णि का एक मात्र धारण है बल्कि उनके स्वयम्भवान् होने का नाम ही है जिसका विषय-तन्त्र प्रचार मध्यम में हवार दम में ब्रह्मा। नृ, अर्थात्तम और जीवन के प्रभाव

स्वल्प कृष्ण हमारे किये इतने समीप हो गये हैं कि इतिहासकारों का प्रयत्नपूर्वक यह दिखाना कि बासकृष्ण की कथा आगीर जाति में सिरिया से साकर भारत में प्रचलित की^१ 'हास्यास्पद सा लगता है। परन्तु भीष्म के कृष्ण गोपाल कृष्ण नहीं हैं। गोपाल कृष्ण तो विसंघत हरिबंस पुराण और बासु पुराण के हैं और अंघत भागवत पुराण के भी। गुरु और अन्य सबमाया के भक्त कवियों के कृष्ण भी प्रायः गोपाल कृष्ण हैं। गोप-गोपिकाओं के साथ कवि कीड़ाएँ करजवाले और रास रचानेवाले कृष्ण के जीवन के साथ भीष्म के वर्णन का कोई समन्वय नहीं है फिर भले ही ऐसे कृष्ण की उद्भाषणा सम्पूर्ण ज्ञान से संतोष न पाकर स्वयं बेहान्तपारंगत भाववतकार ने ही की हो। भीष्म के कृष्ण को तो हम केवल बासुदेव कृष्ण कहना ही अधिक अच्छा समझेंगे। महाभारत के कृष्ण भी यही हैं। ऐतिहासिक महापुरुष होते हुए भी उनका वैवीकरण किया गया है, जिसमें वैदिक और ब्राह्मण युग के देवता विष्णु और नारायण मिलकर एक हो गये हैं। विष्णु, नारायण और कृष्ण एक हैं। कृष्ण बासुदेव अपने मौलिक ऐतिहासिक रूप में बुद्ध के पूर्ववर्ती थे यह इससे प्रकट होता है कि षट् चातक में बुद्ध का अपने एक पूर्वजन्म में बासुदेव होना दिखाया गया है। जाम्बोव्य उपनिषद् २-१७-१ में कृष्ण देवकीपुत्र का उल्लेख है जो चोर अंगिरस से शिक्षा ग्रहण करते दिखाये गये हैं। कौपीतकि १०-९ में जाम्बि महात्मा चोर अंगिरस का वर्णन है। यह जम्बवत सम्भव है कि भीष्म के कृष्ण वही व्यक्ति हैं जिन्हें कौपीतकि १०-९ में कृष्ण आंगिरस कह कर पुकारा गया है। 'आमि रस' नाम उन्होंने अपने गुरु अंगिरस के शिष्य होने के कारण प्राप्त किया था। अतः यह प्रायः निश्चित ही सम्भला चाहिये कि हमारे कृष्ण जाम्बोव्य उपनिषद् और कौपीतकि ब्राह्मण के 'कृष्ण देवकीपुत्र' या 'कृष्ण आंगिरस' ही हैं। इसका अर्थ यह है कि कृष्ण का समय कड़ी या सातवीं सताब्दी ईसवी पूर्व होना चाहिये अर्थात् बुद्ध से पहले। वीसा हम पहले देव बुद्ध हैं पार्थिव के समय (चतुर्थ सताब्दी ईसवी पूर्व) तक तो बासुदेव की पूजा चल पड़ी थी और उनका विष्णु के साथ पूर्ण वैवीकरण हो चुका था।

- (१) भीष्म का द्वार भी भाग्यकारक ने दिखाने का प्रयत्न किया है देखिये उनके वैष्णवविज्ञान, श्रीविष्णु एण्ड माहानर रिलिजस सिस्टमस पुष्क १८ ३९
- (२) देखिये पीछे पृष्ठ ५८९

जिस प्रकार प्रारंभिक बौद्ध धर्म में बुद्ध को धर्म और सत्य ही एक
 कर दिखाया गया था और बाद में इसी आधार पर महायान बौद्ध धर्म में
 उनका पूरा वैधीकरण कर दिया गया था वही बात कृष्ण के सम्बन्ध में
 भी कही जा सकती है। मीठा के कृष्ण ब्रह्म के साथ एकाकार दिखाये
 गये हैं^(१)। वे सब प्राणियों के अन्तर रहने वाले आत्मा हैं^(२)। वे
 ब्रह्म को धारण करने वाले आत्म स्वरूप हैं^(३)। ऋषियों और देवताओं
 के आदि हैं^(४)। मगवान् कृष्ण विस्वरूपमय है यह पूरे इसमें काव्यमय
 अभ्यास का सार है। मगवान् कृष्ण अस्तुत एव आत्मज्ञानी महात्मा थे जो
 सत्य के साथ एकाकार हो गये थे जिस प्रकार मगवान् उपासित थे। चूंकि
 कृष्ण के जीवन के सावक स्वरूप की पूरी समझी हमें प्राप्त नहीं है इसलिये
 उनके उपदेशों की पृष्ठभूमि के रूप में हम उनके जीवन से आश्वासन प्राप्त नहीं
 कर सकते बस कि मगवान् उपासित के सम्बन्ध में हम बहुत रूप से
 कण्ठ हैं। उपासित के उपदेशों और उनके जीवन में वही समन्वय है, वही
 कृष्ण के जीवन में भी वह अवश्य होना चाहिये परन्तु वह हमें नहीं
 मिलता। परन्तु ज्ञानी दार्शनिक रूप के नहीं मगवान् कृष्ण तो उपास्य रूप
 के रूप में स्वयं साक्षात् हरि के रूप में भारतीय हृदय में पैठे हुए हैं।
 विस्व-मानव का हृदय जिसके छिन्न उपास्य वर्गों के दिन बसे गये हैं निरक्षय
 ही बुद्ध से अधिक आश्वासन प्राप्त करता है किन्तु हिन्दु हृदय में दित्त
 बाड़े हुए से भिन्नगी लाभ बेमकीपुत्र गढ़ गये हैं उसे कोई निरास नहीं
 करता। हम यहां दोनों के विचार पक्ष से ही विवेचित प्रयोजन है।

धर्म पुनर्जन्म और मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्त गीताकार को भी मान्य हैं
 और आधार तत्त्व की व्याख्या उन्होंने ब्रह्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग
 के रूप में की है ऐसा हम कह सकते हैं।
 धर्म पुनर्जन्म मोक्ष और धर्म के निश्चय के विषय में गीताकार का
 आधार तत्त्व सम्बन्ध दोनों मत है कि धर्म करने तो चाहिए, क्योंकि
 कर्मचारों का सम्बन्ध स्वभावतः ही कोई धर्म मात्र भी बिना नाम

(१) मीठा १।१९

(२) मीठा १।१९

(३) मीठा १५।१७

(४) मीठा १।१२

किए नहीं रह सकता। प्रकृति ही नित्य प्रति क्रियाशील है और उसका नियामक 'पुरुष' भी। यदि हमें न बतें पुरुष कर्मस्थ तन्निष्ठः। यम बर्तनमनुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वथा और फिर तो निदधम ही 'उत्सीदेयु-
रिमे लोका म कुर्या कर्म चेदहम्'। अतः न में पार्थास्ति कर्मस्थं विपु लोकेषु किंचन। नामवाप्त भवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि यम स्वयं प्रकृति के नियामक तत्त्व (मित्रके साथ एकात्मता का अनुभव करके ही भगवान् अहं इस पद व्यवहार करते हैं जो भारतीय दार्शनिक परम्परा में अत्यन्त प्रचलित बात है) का ही यह हाथ तो फिर मनुष्यों का तो कहना ही क्या जिनके जीवन-व्यापार की समग्र स्थिति ही कर्म पर है। अतः गीता का यह स्पष्ट उपदेश है कि संततं कार्यं कर्म समाचर, संतत करते योग्य काम को करो (बिना कार्य किए बुद्धों के उपदेश को मन में जाना भी सुकर नहीं है, सारिपुत्र बचन) किन्तु 'कार्य' कर्म क्या है—इस पर ही सब विवाद उठ खड़ा होता है। इसीलिए तो गीताकार ने भी कहा है 'यथा कर्म है जगता यथा जगत् है' इसके विषय में बुद्धिमान जन भी विमोहित हैं किन्तु उनका दावा है कि मैं तुम्हें ऐसा कर्म बताऊंगा जिसको जानकर तु अमुक से वचेबा 'तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यन्नात्वा मोक्षयेत्सुखार्थ'। 'यह सुखरु है, यह अकष्टक है यह भगवान् उवाचत ने भी तो अनेक प्रकार से प्रकट किया है। तो फिर गीताकार का मत क्या है? गीताकार कहते हैं यज्ञार्थं कर्म के अतिरिक्त यहाँ और सब कर्म बन्धन स्वल्प हैं इसलिए तु कौन्तेय! इसी के लिए मुक्तसंग होकर कर 'यज्ञार्थं कर्मोत्पन्न लोकोर्म्यं कर्म बन्धन। सर्वं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगं समाचर'। जो उवाचत के मनो-विज्ञान-स्थित आचार तत्त्व का रहस्य जानते हैं कि लोभमूलक द्वेषमूलक और मोहमूलक विलोप का और इनसे विपरीत कृतसङ्ग-विलोप का रहस्य क्या है वे गीताकार का समान भाव देखे बिना नहीं रह सकते? फिर जब भगवान् उवाचत ने विपुलों को आमन्त्रित कर कहा था (परम विपक्षे चारिर्क बहुजन हिताय बहुजन सुखाय लोकानुकम्पया अत्माय हिताय सुखाय देव मनुस्त्राय) तो यह बहुजनों के हित सुख और कल्याण के लिये अपने जीवन का उत्सर्ग कर भूमना लोक पर अनुकम्पा कर उसके सर्व हित और सुख की सोचना क्या (यज्ञार्थं कर्म) नहीं है, यदि जीवनिष्ठ और गीता के अर्थों को ही लेना है। जगत्सन्निधौ पूर्वक यज्ञार्थं कार्य कर्मकरने का जो उपदेश गीता में निहित है, वह भगवान् बुद्ध के 'कर्म' की व्याख्या के

रिक्त नहीं है। फिर भगवान् बुद्ध की कर्म की चेतनामयी व्याख्या की
 तथाम ही उद्देश्य के लिए अर्थात् नैतिक उपयोग के लिए ही नीतिशास्त्र को
 अन्तर्दृष्टि ने भी न देखी हो ऐसी भी बात नहीं है। 'कमेन्द्रियाणि संयम्य
 य आसौ जनता स्मरन्। इन्द्रियाण्यन् विमुञ्चतामिन्द्रियाणस्त' उच्यते अर्थात्
 जो मनुष्य कर्मन्द्रियों का (बाहर से) संयम कर इन्द्रियों के अर्थों को मन से
 स्मरण करता रहता है, वह विन्द्रियाणस्त करने वाला है। ऐसी उद्बोधना
 नीतिशास्त्र ने संयम जीवन को बिचाने की इच्छा करने वाले साधकों के प्रति
 की है। इसी प्रकार के अर्थ भगवान् तथाम ने धार्य—विमय और धर्म-कर्म
 में इन्द्रिय संयम किसे प्रकार होता है, इस विषय पर बोधते हुए कहे थे। अतः
 वह भगवान् कल्प कहते हैं कि यम से इन्द्रियों का नियमन करके ही
 अर्थात् होकर कर्मयोग का आरम्भ करने में सिद्धि का मार्ग है, तो यह अतः
 ध्यानपूर्वक के विवेकपूर्ण अनुसंधान ही है। यहाँ एक बात और विषय रूप से
 उल्लेख है। भगवान् कल्प ने कर्म का निष्पन्न करने हुए अर्थों रहने का
 अनासक्त रहने का बार-बार उपदेश दिया है। चाहे कहीं भी नीति में कर्म
 का विधान है या उसके विषय में भगवान् कल्प की कुछ कहना है, तो इस
 'अनासक्त' भाव को बिना के प्रायः कभी नहीं रहते। 'तस्मादसक्त-
 क्तु' 'असक्तो ह्याचरन् कर्म' 'स्वाविहास्त्याज्जुत' 'इति मत्वा न सुगते'
 'नहि कर्मणि संयमस्य' 'निरापीनमेवो भूत्वा' 'योगमम्यस्त कर्माणि' 'नैव किंचित्
 करोमीति' 'संग त्यक्त्वा करोति य' 'मुक्तस्य सदाचार' 'मुक्त-कर्मस्य त्यक्त्वा'
 'ब्रह्मचार्याय कर्मणि सन त्यक्त्वा' 'योपिन कर्म कुर्वन्ति सर्वं त्यक्त्वा' 'कृते
 सक्तो निवर्त्यते' 'ब्राह्मस्यार्थोऽसक्तताया' 'तप्' 'त्यते बुधन' 'न कर्मस्वभुपञ्चत'
 'निरापीणरिपह' 'असक्तबुद्धिः सर्वत्र' 'मुक्तमगीज्जुहारी' 'निपत'
 'कर्महित' 'संग त्यक्त्वा कर्मैव' 'कृते नानुपञ्चते' 'समत्यक्त्वा पतति य'
 आदि अनेक अध्यायों नीति में बरी हुई पड़ी हैं। यदि एक बुद्ध-मनुष्य के
 अनुसार हम 'अनात्मवाद' का निश्चय करने में समर्थ हुए हैं तो वह अवश्य
 ही स्पष्ट हो पायगा कि नीति जिस अनात्मविन का उपदेश करती है और उसके
 द्वारा कर्म के अर्थ का जो के अर्थ से हमका अर्थ है उसी का प्रकारानुसार
 से उपदेश तथाम ने इस निदर्शित में दिया था कि ये रूप बदला संज्ञा
 मत्कार और विज्ञान आत्मस्वरूप नहीं है और उनके अन्तर्गत में आकर हमें
 'आत्म' बुद्धि उनमें अर्थ नहीं करती पायिए। यही बात नीतिशास्त्र ने भी
 अनेक निदर्शित से दिखाया है। नीति कहती है कि वेकल मुनते उल्लेख

विच्छेद नहीं है। फिर भगवान् बुद्ध की कर्म की चेतनामयी व्याख्या भी समान ही उद्देश्य के लिए अर्थात् नैतिक उपयोग के लिए ही गीताकार की अन्तर्दृष्टि ने भी न देखी हो ऐसी भी बात नहीं है। 'कर्मविर्याणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन्। इन्द्रियार्थान् विमूढारमा मिथ्याचारया' उच्यते अर्थात् जो मूढारमा कर्मविर्यों का (बाह्य से) संयम कर इन्द्रियों के जर्बों को मन से स्मरण करता रहता है, वह (मिथ्याचार करने वाला है। ऐसी उद्दीपना पीठाकार ने संयत जीवन को बिटाने की इच्छा करने वाले साधकों के प्रति की है। ऐसी प्रकार के शम्भु भगवान् उपागत न आये—विनय और धार्य-धन में इन्द्रिय संयम किस प्रकार होता है, इस विषय पर बोझें हुए कहे थे। भगवान् भगवान् कृष्ण कहते हैं कि मन से इन्द्रियों का नियमन करके ही असंभ होकर कर्मयोग का आरम्भ करने में सिद्धि का मार्ग है, तो यह भक्त साधकमणि के विरक्त अंगुष्ठ ही है। यहां एक बात और विशेष रूप से स्पष्ट है। भगवान् कृष्ण ने कर्म का निरूपण करते हुए 'बद्धं' रहने का अनासक्त रहने का बार-बार उपदेश दिया है। बाहे कहीं भी गीता में कर्म का विधान है या उसके विषय में भगवान् कृष्ण की कुछ कहना है, तो वह 'अनासक्त' भाव को दिखाए बिना न प्राप्त कभी नहीं रहते। 'तस्मात्सक्तं सततं' 'बद्धो ह्यनासक्तः कर्म' 'कृपाहिंसास्तथाप्रयत्न' 'इति यत्ना न संयते' 'सर्वि कर्माणि संन्यम्य' 'निष्कामीनिर्गमो भूत्वा' 'योगसंन्यस्त कर्मानं' 'तैव किंकिष्ट करोमीति' 'दण्ड त्यक्त्वा करोति यः' मुक्तसंगः समाचार' 'भूतकर्मफलं त्यक्त्वा' 'ब्रह्मविद्याय कर्माणि संन्य त्यक्त्वा' योगिनः कर्म कुर्वन्ति संय त्यक्त्वा' कलं हस्तो निबध्यते' बाह्यस्पर्शसक्तारमा' तपु रमते भुवन 'न कर्मस्वनुपज्जते' 'निष्करीर्यरिबद्ध' अक्षयबुद्धिः सर्वत्र' 'भूतसंयोजनं वाही' निपतं बंधिनं' 'सम त्यक्त्वा फलं वै' कृषते नापुनर्जते' 'संयत्यभूत्वा कर्माणि च' बाधे बनेन बाधियां गीता में बरी हुई पड़ी है। यदि ठीक बुद्ध-अन्तर्दृष्टि के अनुसार हम 'अनात्मवाद' का विशेषण करने में समर्थ हुए हैं तो यह वास्तव ही स्पष्ट हो जायगा कि गीता जिस अनासक्ति का उपदेश देती है और उसके द्वारा कर्म के अतिरिक्त फलों के बन्धन से हमको बचानी है उसी का प्रकारानुसार के उपदेश उपागत ने इस निरुक्ति न दिया था कि से रूप करना सत्ता भेदात् और विज्ञान कारणबल नहीं है और उसके बन्धन में बाधर हूँ 'बाध' बुद्धि उनमें अहित नहीं करनी चाहिए। यही बात पीठाकार ने भी बने निरुक्ति के दिखाया है। गीता कहती है कि बंधने मूढते उठते

बीडों जीवन का प्रत्येक काम करते ऐसी भावना करनी चाहिए कि 'नैव क्रियित् करोमि'। यही 'युक्त तत्त्वविन्' का मार्ग है। तथापि का मार्ग भी इससे क्या भिन्नरिक्त है ? फिर भीता कहनी है कि जो मनुष्य जानता है कि 'मुम-मुषों में भरत रहे है' वह कामविन नहीं करता किन्तु जो उनमें भासत होता है वही तो 'नै कर्ता हूँ' ऐसा मानता है। 'वर्तमिति मध्यत'। 'जनता' का सिद्धान्त भी क्या ठीक यही नहीं है अपने मूल एवं विमुक्तय रूप में ? कर्म में भासति का निरोध इसीलिए किया जाता है कि वह बुद्धयुक्त है। बुद्ध ने भी अनारम्भवाद का उद्देश्य इसीलिए दिया कि मनुष्य बाह्य पदार्थों और आन्तरिक चेहनाओं से निर्बल प्राप्त कर बुद्ध के ज्ञान को करने सक्त हो। महात्मा गांधीजी ने ठीक ही 'अनासक्ति' को पीता की आत्मा माना है और हम कह सकते हैं कि यही बात तथापि न प्रकारान्तर से अनारम्भवाद का द्वार दिखाई है। इस विषय पर अधिक विस्तार करना बड़ी ठीक न होया क्योंकि अनुमं प्रकरण में अनारम्भवाद के प्रसंग में ही इस पर हम बहुत कुछ कह आए हैं। यहाँ इतना ही कहना अवशिष्ट है कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनारम्भवाद को, पीता के अनासक्ति सम्बन्धी विचारों को, सांख्य-योग दर्शन के क्वालि-सम्बन्धी सिद्धान्त को (एकमेव दर्शनम् क्वालिरेव दर्शनम्-नचधिक् वाक्य व्यासभाष्य में उद्धृत) जिसका प्रख्यापक ब्रह्म 'एवं तत्त्वाम्याताम् नास्मि न मे नाहमित्यपरिचयेनम्' इस सांख्यकारिका के नारिकार्ड में विद्यमान है एवं अन्त में अपमान् बोधपाशाचार्य ने जिसको 'अस्पर्शयोग' कहा है उसको एक सम्बन्धवात्मक रूप में रख कर स्वाभ्यास करने से वास्तविक तत्त्व की एकता के विषय में कुछ समझे नहीं रहे जाता। किन्तु कर्म सम्बन्धी सिद्धान्त को लेकर पीता और बुद्ध के विचार में एक बड़ी विभिन्नता भी न हो ऐसी भी बात नहीं है। यह ठीक है कि पीताकार कहते हैं कि कर्म से ही जनकादि ने भी सिद्धि पाई, यह भी ठीक है कि जीवन वाता के लिए वे इसे आवश्यक मानते हैं, यह भी ठीक है कि उनके अनुसार मनुष्य को कर्म करने का अधिकार है और फिर यह भी ठीक है कि वे अन्त में 'यदेच्छति तथा कर्त' ऐसा कह कर मनुष्य को स्वतन्त्रता देने के पक्षपाती भी हैं किन्तु ऐसा फिर भी कहा जायगा कि उन्होंने मनुष्य की उतनी स्वतन्त्रता नहीं दी है जिसकी कि साम्यक सम्बुद्ध ने।

मयबान् कृष्ण ने किसी कार्य की सिद्धि के लिए पांच हेतु बताए हैं यथा अधिष्ठान कर्ता करण चेष्टा और ईश। 'अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पुरुषमिदम्। विविधादप्यवयवक चेष्टादेव बीजानपचमम्' (१८-१४)। यह 'ईश' का हेतु बुद्ध के विचार में बिल्कुल विद्यमान नहीं है ऐसा हमें जानना चाहिए। तथागत ने 'कर्म' के हाथों सारी शक्ति सौंप दी है। इसी एक तत्त्व के कारण गीताकार और सांख्यमुनि के विचारों में बड़ा विभेद पड़ जाता है। गीताकार को कर्म का समन्वय न केवल ज्ञान से ही करना था जैसा कि बुद्ध विचार में भी विद्यमान है किन्तु शक्ति वर्धन के साथ भी उसकी संगति सिद्धानी थी जो 'कर्म का सब सत्ता सौंप कर सम्मन्वित नहीं हो सकती थी। प्रभु रूपी भी तो किसी कार्य की सिद्धि में हेतु होनी ही चाहिए क्योंकि यदि मनुष्य अपने बीर्य या प्रयास या पुरुषार्थ से ही सब कुछ सम्पादनीय सम्पादित कर लेगा तो फिर किसी उपास्य दैव के पास ही उसे ज्ञान की क्या आवश्यकता रहेगी? देखीं 'गुणमयी' 'पुरस्वया' माया को यदि कोई मनुष्य अपने प्रयत्न से ही तर पाव तो किसी उपरष्टा को अपनी स्वयं उपास्यदेव को ही उसे यह उपदेश या आत्मासन देने की क्या आवश्यकता कि 'मामेव मे प्रपश्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ? यदि ह्य अनात्म' और 'असृज' श्लोक में जाकर कोई अपने तीव्र सद्यस से ही नित्यता और सुख प्राप्त कर सके तो उसे 'मज्झिम नाम्' का ही उपदेश देने की जरूरत क्या? बुद्ध के 'कर्म' में यदि बीर्य घट प्रतिघट है तो हमें कहना पड़ना कि गीता में यह ? अथ कम है और यह उसकी शक्ति के प्रति न केवल प्रवचन के कारण ही बल्कि उसके साथ वास्तविक सम्मयता की अनुभूति के साथ भी जैसा कि हम जाने देखते। जैसा कर्म-स्वातंत्र्य गीता में भी प्रख्यापित है इसमें तन्मह नहीं किन्तु घटाघट में तो गुण 'जन्मपटिसरज' हो 'कम्मादायाव' हो ईमा निर्धोष तथागत ने ही किया है और यही उसकी विशेषता है। 'कर्म' के प्रतिघट प्रतिघट शक्ति न दिखाकर यदि गीता उन दृष्टि-कोण से कुछ कम रह जाती है तो उसे ज्ञान और भक्ति के साथ मिलाकर एक परिपूर्ण वर्तन प्रस्तुत करने में भीवही समय हुई है जिसमें कि सत्यानुयायि

- (१) 'मानव की स्वाधीनता का इससे बड़ा बाधा कभी किसी ने नहीं किया' सर एडविन आरनोल्ड; जे आर जयचर्यन के लेख 'बीड कर्म और राजनीति' विश्व-भाषी (मई १९४२, बीड संस्कृति मंडल) पृष्ठ ५२८ में उद्धृत।

बैठते जीवन का प्रत्येक काम करते ऐसी भावना करनी चाहिए कि 'नैव किञ्चिद् करोमि'। यही 'युक्त उत्साहम्' का मार्ग है। तथापि का मार्ग भी इसमें क्या व्यक्तिगत है ? फिर भीता कहनी है कि जो मनुष्य जानता है कि 'युव-युवों में बरत रहे हैं' वह आनन्द नहीं करता किन्तु जो उनमें भाग्य होता है वही तो 'ये बर्तों हूँ' ऐसा मानता है। 'कठिणमिति मन्यते'। 'जनता' का विद्वान् भी क्या ठीक यही नहीं है अपने मूल एवं विपुलतम कर्मों ? कर्मों में भाग्य का विचार इसीलिए किया जाता है कि वह दुःखमय है। बुद्ध ने भी अनात्मवाद का उद्देश्य इसीलिए दिया कि मनुष्य बाहर पदार्थों और आन्तरिक वेदनाओं से निर्वैद्य प्राप्त कर दुःख के ज्ञान को करने वाला हो। महात्मा गान्धीजी ने ठीक ही 'अनात्मिक' को शीत की भासा माना है और इन कह सकते हैं कि यही बात तथापि ने प्रचारान्तर से अनात्मवाद के द्वारा सिद्ध है। इस विषय पर अधिक विस्तार करना यहाँ ठीक न होगा क्योंकि अनुरूप प्रकरण में अनात्मवाद के प्रसंग में ही इस पर इन बहुत कह कह आए हैं। यहाँ इतना ही कहना अपेक्षित है कि बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट अनात्मवाद को, शीत के अनात्मिक सम्बन्धी विचारों को सांख्य-योग दर्शन के क्वालि-सम्बन्धी विद्वान् को (एकमेव दर्शनम् क्वालिरेव दर्शनम्-अपिच वाक्य व्यासभाष्य में उद्धृत) जिसका प्रस्तावक बचन 'एवं उत्साम्भासाद् नास्मि न नैव नाहमित्यपरिपोषम्' इस सांख्यकारिका के शारिङ्गर्ष में विद्यमान है, एवं अन्त में भगवान् श्रीपाराशर्य ने जिसको 'असर्गबोध' कहा है उसको एक समन्वयात्मक सूत्र में रख कर स्वाभ्यास करने से वास्तविक उत्स की एकता के विषय में कुछ समझ नहीं रहे जाते। किन्तु कर्म सम्बन्धी विद्वान् को लेकर भीता और बुद्ध के विचार में एक बड़ी विभिन्नता भी न हो, ऐसी भी बात नहीं है। यह ठीक है कि शीतकार कहते हैं कि कर्म से ही अनकारि ने भी सिद्धि पाई, यह भी ठीक है कि जीवन वाता के लिए वे इसे आवश्यक मानते हैं यह भी ठीक है कि उनमें अनुसार मनुष्य को कर्म करने का अधिकार है और फिर वह भी ठीक है कि वे अन्त में 'अवेच्छति तथा क्व' ऐसा कह कर मनुष्य को स्वतंत्रता देने के पक्षपाती भी हैं किन्तु ऐसा फिर भी कहा जायगा कि उन्होंने मनुष्य को उसी स्वतंत्रता नहीं दी है जिसकी कि अत्यन्त सम्मत्त में।

मगवान् कृप्य ने किसी कार्य की सिद्धि के लिए पांच हेतु बताए हैं यथा
 अभिप्यन कर्ता करण चेष्टा वीर रैव। 'अभिप्यनं तथा कर्ता करणं
 च पुनर्विषयम्। विविधास्तत्र पथक चेष्टास्तत्र वैवाच पथमम् (१८-१४)। यह
 'रैव' का हेतु बुद्ध के विचार में वितर्कित विद्यमान नहीं है ऐसा हमें जानना
 चाहिए। उपायवत् ने 'कर्म' के हाथों छापी सक्ति छीप दी है। इसी एक तत्त्व
 के कारण भीताकार और शाक्यमुनि के विचारों में बड़ा विमेल पड़ जाता
 है। भीताकार को कर्म का समन्वय न केवल ज्ञान ही हो करना या
 वैसा कि बुद्ध विचार में भी विद्यमान है किन्तु भक्ति दर्शन के साथ भी
 उसकी संगति दिखानी थी जो 'कर्म' को सब सत्ता छीप कर सम्भवतः
 नहीं हो सकती थी। प्रभु कृपा भी तो किसी कार्य की सिद्धि में हेतु
 होगी ही चाहिए क्योंकि यदि मनुष्य अपने बीर्य या प्रयास या पुण्यार्ष से ही
 सब कुछ सम्पादनीय सम्पादित कर लेता तो फिर किसी उपास्य दैव के
 पाठ ही उसे जानने की क्या आवश्यकता पड़ेगी? 'रैवी' 'सुधमयी' 'पुरत्वया'
 माया को यदि कोई मनुष्य अपने प्रयत्न से ही तर जाय तो किसी उपास्य का
 भयदा स्वयं उपास्यद्वय को ही उसे यह उपदेश या आश्वासन देने की क्या
 आवश्यकता कि 'भामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते' ? यदि इस 'भक्तित्व'
 और 'मसुख' लोक में जाकर कोई अपने तीव्र उद्यम से ही नित्यता और
 सुख प्राप्त कर सके तो उसे 'मज्झिम नाम्' का ही उपदेश देने की आवश्यकता
 बुद्ध के 'कर्म' में यदि बीर्य छल प्रतिफल है तो हमें कहना पड़ेगा कि गीता में
 यह ? अथ कम है और वह उसकी भक्ति के प्रति न केवल प्रवृत्तता के
 कारण ही बल्कि उसके साथ वास्तविक सम्मयता की अनुमूर्ति के साथ भी वैसा
 कि हम आज देखेंगे। वैश्व कर्म-स्वातन्त्र्य भीता में भी प्रख्यापित है इसमें
 संन्देह नहीं किन्तु घटाव न तो गुण 'बन्धनविमर्श' हो 'बन्धाशयाद' हो
 ईशा निर्दोष उपागच्छ ने ही किया है और यही जननी विरोधता है।
 'रम' के प्रतिफल प्रतिफल भक्ति न दिखाकर यदि भीता उन दृष्टि-कोण
 के कुछ कम रह जाती है तो उसे ज्ञान और भक्ति के साथ मिलाकर एक
 वरिष्ठ दर्शन प्रस्तुत करने में भीवही लक्ष्य हुई है जिसमें कि सत्यानुयायि

- (१) 'ज्ञानव कीर्त्तबाधीनता या इससे बड़ा वाचा कभी किसी ने नहीं किया' तर
 एहद्विज आरणीय जे आर जयवर्धन के लेख 'बौद्ध कर्म और राजनीति'
 विश्व-वाणी (वर्ग १९४२, बौद्ध संस्कृति अंक) पृष्ठ ५२८ में उद्धृत।

प्रसारित किया है। हम यह समझते हैं कि मोक्ष के दोनों स्वरूपों में कोई तात्त्विक विभेद नहीं है और अविभेद है वह केवल व्यक्तित्व के गलत विचार से ही कल्पित है जैसा कि हम बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण के विवेचन में भी दिखा माए है (अतुर्ब प्रकरण)। फिर ऐसा भी कहा जा सकता है कि जिस निर्मूलक निर्विकल्प अभिरूप और अनिरुक्त अवस्था के रूप में मोक्षाकार ने मुक्ति की व्याख्या की है वह बुद्ध के निर्वाण सम्प्रदायी मत के अधिक समीप है और फिर दोनों का मुख्य उद्देश्य तो मोक्ष के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना नहीं किन्तु 'अभित्य और सुख' लोक में से होकर मनुष्य को शान्ति के एक मार्ग को दिखा देना मात्र है और इस वर्ग में दोनों समान है। गीता का कर्मवाद उसके ज्ञान और भक्ति के बीच में छापी है। चाहे ज्ञानी अथवा ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त करे, नामस्म को छोड़कर आत्मा के महासमुद्र में नयक की डली होकर कुछ बाय और चाहे मल्ल पुण्योत्तम से निरपेक्ष हो बाय उसके 'बाम' में अथिरे काय तक निवास करे, किन्तु जब तक उसे जीना है उसे लोक-हिताय ही जीना है पाप-मुष्य से अस्पर्श होकर ही जीना है पतञ्जल पञ्चासीन और निरुपही होकर ही रहना है बहुते-से क्या लोक-हिताय ही कर्म सम्पादन करते हुए मही ब्रह्मनिर्वाण को देखना है। केवल की विनय राय में यह ध्वनि बीठा और बुद्ध दोनों के ही दर्शन में पर्याप्त रूप से विद्यमान है। गीताकार के आचारारण्य का ज्ञेय अधिक विस्तृत और व्यापक है। उसमें न केवल बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट साधना ही किन्तु समस्त विश्व की साधनाएँ बड़ी अच्छी तरह समा सकती है ऐसा निश्चय ही मुक्तात्मक धर्म और दर्शन का विचारणी कह सकता है। गीताकार ने जीवन में साधना के मुख्यतः तीन मार्ग बताए हैं कर्म उपासना और ज्ञान। इनका निश्चय तो हम मही संशेषतः भी नहीं कर सकते किन्तु केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि यह विभाजन विभिन्नता का चोतक नहीं है किन्तु केवल इस बात का चोतक है कि सत्य की अवस्था मनुष्य की किसी एक वृत्ति का विकास करने से परिपूर्ण नहीं हो सकती बल्कि उसके लिए समस्त व्यक्तित्व का उपयोग आवश्यक है। जल उपर्युक्त तीनों साधन एक दूसरे में संनिविष्ट है और उनको अलग-अलग देखना गीता के दर्शन पर बाधात करना है। किन्हीं न ध्यान ॥ आत्मा को देखो है किन्हीं ने सांख्य-योग (ज्ञान) से और किन्हीं ने कर्मयोग से। ये सभी निष्ठाएँ एक ही फल को फलने वाली हैं।

मनुष्य अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार एक या दूसरे तत्त्व की प्रधानता कर सकते हैं किन्तु वे अपनी समग्र वृत्तियों के संस्कार से ही परम ज्ञान में प्रवेश कर सकते हैं। किसी एक दो वृत्तियों के परिष्कार या भावना से नहीं। श्रीता के व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार गीता में उपर्युक्त तीन साधना मार्गों में से एक या दूसरे की प्रधानता दिखाई है। स्वर्ग कीता की समन्वयारमक भाषा के आधार पर हमें से किसी की भी प्रधानता बड़ी आसानी से सिद्ध की जा सकती है और हम कह सकते हैं कि यह श्रीताकार को भी दिखाना इष्ट था। ज्ञान की ओटना दिखाते हुए यदि कभी अवधान कहते हैं, 'नहि ज्ञानेन सङ्गं पवित्रमिह विद्यते' 'ज्ञानान्नि सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते' 'ज्ञानी स्वार्थेन न यतम्' तो कभी 'ज्ञानं ना-मपि सर्वेषां मद्भक्तानाम्परमार्थमज्ञातम्' मन्त्रों से भी युक्ततमो मत ऐसा भी कहते हैं इतना ही नहीं 'सर्वं बुध्यतममूय' श्रुति में परम ब्रह्म ऐसा कह कर 'मम्मना भव मद्भक्तो मयाही नां गमस्त्वह' ऐसा ही उपदेश करते हैं और 'तमेव धरन् ब्रह्म सर्वं यावेन चारत' इस प्रकार अनन्य भक्ति का उपदेश कर कि इसे ही 'बुद्ध्याद् बुध्यतरे' ज्ञान बताते हैं 'इति श्रीभगवान्महाशयः श्रीकृष्ण उवाच' 'बुद्ध्याद् बुध्यतरे'। इस सबके होते हुए कर्म की महिमा उन्होंने सुरक्षित नहीं रखी हो ऐसा तो कभी कहा ही नहीं जा सकता। कर्मफल त्याग को कही तो उन्होंने इन सब श्रवणों से ऊपर ही रख दिया है, 'येन हि ज्ञानमन्वासाद् ज्ञानाद्वाप्यविधिष्यते। ध्यानात् कर्मफलस्यापत्त्वा बाष्पान्तिरन्तरम्'। इस प्रकार अपूर्व समग्रतः अवधान ने साधनाओं का गीता धारण में किया है। इस प्रकार गीता के आधारतत्त्व का निरूपण कर देने के बाद निश्चय ही किस तत्त्व की श्रीता में प्रधानता है यह दिखाया हो अनवधान हो जाती है। चूँकि इस विषय में दुनिया के बड़े-से-बड़े विद्वानों ने कुछ कहा है अतः इस पर कुछ ही थोड़ा और विचार अवधान है। व्यक्तिगत और युगों की साधनाओं के अनुसार इस महाग्रन्थ के मन्त्रमय अनेक प्रकार से व्याख्यात किये जा सकते हैं ऐसा अब तक का श्रीता विषयक अध्ययन का इतिहास दिखाता है। बहुत से पवित्र विद्वान् 'इत्येवामुदय' की उपासना के रूप में ही श्रीता के उपरान्त को इतना चाहते हैं और फिर कुछ 'एकान्तिक' वैष्णवों की इति के रूप में ही श्रीता दर्शन को स्मरण करना चाहते हैं (यथा प्रधानतः वा साधनम्) किन्तु इनके हर्म्ये यहाँ प्रयोजन नहीं। महात्मा गांधी जी जो स्वयं एक बड़े विचारक

के लिए न केवल मनुष्य की किसी एक विशेष कृति का ही उपयोग किया जाता है (वैसा कि अकेले कर्म या ज्ञान में होता है) किन्तु जिसमें मनुष्य के समस्त व्यक्तित्व के वेग को ही उसके प्रति उपयोग होता है जबकि तत्काल ने 'कर्म' को ही प्रधान तत्व मानकर एक प्रकार से (कम से कम कुछ के समझने के लिए) ईश्वर के सहाय को ही सजा दिया क्योंकि जब उसका कार्य ही कुछ न रहा सब कुछ 'कर्म' को ही अधिकार दे दिया गया, तो फिर उसे भी सिवाय 'कर्म' में ही अपने को छिपाने के और पति ही क्या बी? मृत्युवश पूछते हैं कि तत्काल के दर्शन में 'ईश्वर' कहाँ है? उत्तर केवल यही है कि 'कर्म' में देख लो। इस प्रकार के विचार से तत्काल के दर्शन में एकाग्रता कुछ अवश्य आई, किन्तु फिर भी आराधन की कुछ कमी रह गई हो ऐसी बात नहीं है। वास्तव में कर्म सम्बन्धी विचार गीता और बुद्ध के दर्शन के स्पष्ट हो गए हैं। अब हम पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर आते हैं।

बीता ने भी अन्य भारतीय दर्शनों के समान पुनर्जन्म की एक स्वयंविधि मानकर स्वीकार किया है और ब्रह्मभूत महात्माओं की देवदान मान्य से मुक्त प्राप्ति एवं अन्य जनों की पितृदान मार्ग से पितृपति दिखाई है। पापियों का मरक लोक में जाना भी कहा है जो अशुचि और दुःख बहुल है। कहने की आवश्यकता नहीं कि कर्म के अनुसार यह सब व्यवस्था बीताकार ने की है। गीता के २-१३ २२ ४-५ १-४१ ४५ ८-१५-१६ ९-१ २१-२४ में पुनर्जन्मवाद की ओर निर्देश मिलता है और १३-९१ में कर्मकारण कर्तृत्व हेतु प्रकटितव्यते। मुख्य सुखदुःखाना मोक्षमृत्यु हेतुव्यते। इस प्रकार पुनर्जन्मवाद का कारण बतलाया गया है। अन्य कोई महत्वपूर्ण बात इस सम्बन्ध में नहीं है। मुक्ति को बीताकार ने कई नामों से पुकारा है बजा ब्राह्मी स्थिति ब्रह्मनिर्वाण (बीता में अन्तर निर्वाण अन्य अकेला न आकर 'ब्रह्मनिर्वाण' ही बताया है) वैष्णव्य मित्रवैगुण्य वैश्वस्य ब्रह्मभाव आदि। 'सर्व भूतस्वमात्मानं सर्वमूतानि चात्पनि' देखना ही गीताकार के अनुसार समझी हो जाना है और नहीं विमुक्ति है। 'अमितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितस्वमात्' इस प्रकार बीतमुक्ति की अवस्था पर जोर उपनिषदों और प्रारंभिक बीड दर्शन की तरह बीता में भी विद्यमान है। बीताकार ने कहा है कि जो कुछ भी बेहो में यज्ञों में और बानों में फल प्रतिष्ठित है उस सबको ब्रह्मसानी मृति जलीत कर जाता है (८-२८) और हम कह सकते हैं कि यह मत

कृष्ण के मन्त्रार्थ क अनुकूल ही पड़ता है। कहीं भीताकार ने 'परा शान्ति' कह कर उच्चतम आध्यात्मिक मनोवसा का वर्णन किया है कहीं उसे 'पदम् अनामयम्' कहा है और कहीं 'शास्वतं पदमव्ययम्' और कहीं 'मत्स्यन्त ब्रह्मसंस्पर्शं सुखम्' कहा है 'मृत्यु संसार सागर' से बाज सब अपहृ ही तन्मि स्थित है। भीता में निश्चय ही अनेक प्रकार की सामानाए एकत्र हुई हैं इसलिये उन सबके अनुसार मोक्ष के विधान में भी कुछ कथन-मार्ग से विभिन्नता आ गई है। प्रायः दो प्रकार के वर्ण भगवतामैं हमें उपलब्ध होते हैं। प्रथम के अनुसार परमावस्था में केवल विशुद्ध 'मायैव' शेष रह जाता है और 'बह' या 'युष्मै' या 'बुद्धि' का कोई अस्तित्व नहीं रहता। यह वसा कुछ-कुछ संक्षेपों 'के केवल्य' सीधी है। भीता के ज्ञान के उपदेश का का यह स्वाभाविक पर्यवसान है 'ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्' 'मर्त्यस्मामभिमन्यति' 'अवाप्नोति शास्वतं पदमव्ययम्' या 'प्रयाति समुद्रमावम्' 'स शान्तिमधिगच्छति' 'ब्रह्म निर्वाणमृच्छति' 'पञ्चमव्ययपुनारावृत्ति' 'सर्वं ज्ञानपदेन बुद्धिर्न सन्तरिष्यति' आदि। दूसरे ने प्रायः इसी प्रकार के वाक्यों पर और लेकर अपने ज्ञानवाद की प्रतिष्ठा की है। किन्तु भीता को भक्तों ज्ञानियों का ही मार्ग प्रदर्शन करना नहीं था। उसमें भक्तों के लिए भी आस्वादन है। भक्ति अर्थात् ज्ञानार्थ मिथित निष्काम ईश रोपा सता। इस भक्ति का उद्देश्य ज्ञान के मोक्ष के समान नहीं हो सकता। भक्त तो अपने उपास्य देव के साधिव्य के सामने मुक्ति को भी कुछ समझते हैं। उन्हें ज्ञानियों के मोक्ष में विशेष आकर्षण नहीं दीख सकता। अन्यथा उनकी भक्ति ही गौण हो जाती है। अतः भगवान् कृष्ण ने भक्ति मार्ग को ध्यान में रख कर मोक्ष तत्त्व का निरूपण करते हुए कहीं कहीं उसे दूसरी-तीसरी न स्थित होने की अवस्था के रूप में भी प्रकट किया है। यही पड़ती अवस्था की तरह व्यक्तित्व का मिश्रण नहीं हो जाता किन्तु 'निवर्तिष्यति मय्येव' 'मामेवैष्यति' के अनुसार भक्त भगवान् को ही प्राप्त होते हैं 'मद्भक्ता याति मायि'। इसीलिए तो 'यच्छृत्वा न निवर्तन्ते पद्माव परम पद' ऐसा कह कर भगवान् का यह कहना पड़ा कि वहाँ पहुँच कर मनुष्य इस 'दुष्कामयमया' 'जनम्' संसार को नहीं लीनता। प्रसाहना की तो शान्ति यही भी होती है। अमृत-रस में तो सबका समान अधिकार है किन्तु सब इसे अपनी-अपनी भावना के अनुसार ही पाते हैं एता भगवान् का अविशय है। उदरार्थ द्वितीय मत को भी रामानुजाचार्य न अधिक को ५२

प्रसारित किया है। हम यह समझते हैं कि मोक्ष के दोनों स्वरूपों में कोई तात्त्विक विभेद नहीं है और जो विभेद है वह केवल व्यक्तित्व के वस्तु विचार से ही कल्पित है जैसा कि हम बुद्ध के द्वारा उपरिष्ट निर्वाण के विवेचन में भी दिखाया जा चुका है (चतुर्थ प्रकरण)। फिर ऐसा भी कहा जा सकता है कि जिस निर्मूलक निर्विकल्प अभिव्यक्ति और अनिर्वक्तव्य अवस्था के रूप में पीठाकार ने मुक्ति की व्याख्या की है वह बुद्ध के निर्वाण सम्प्रदायी मत के अधिक समीप है और फिर दोनों का मुख्य उद्देश्य तो मोक्ष के सिद्धांतों का प्रतिपादन करना नहीं किन्तु 'अवित्य और सुख भोग' में से होकर मनुष्य को धर्म के एक मार्ग को दिखा देना मात्र है और इस अर्थ में दोनों समान हैं। पीठाकार कर्मवाद उसके ज्ञान और भक्ति के बीच में समीप है। चाहे ज्ञानी अथवा ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त करे, नामरूप को छोड़कर आत्मा के महासमुद्र में नमक की डबी होकर बल बाध और चाहे भक्त पुन्योत्तम से नित्ययुक्त हो जाय उसके 'बाम' में अतिरिक्त एक निवास करे, किन्तु जब तक उसे जीना है उसे कोक-हितार्थ ही जीना है पाप-पुण्य से अस्पर्श होकर ही जीना है गतव्यम उवाचीन और निराशी होकर ही रहना है बहुत-से क्या कोक-हितार्थ ही कर्म सम्पादन करते हुए वहीं ब्रह्मनिर्वाण को देखना है। केवल की विलक्षण राय में वह ध्वनि पीठाकार और बुद्ध दोनों के ही दर्शन में पर्याप्त रूप से विद्यमान है। पीठाकार के आचार्यत्व का क्षेत्र अधिक विस्तृत और व्यापक है। उसमें न केवल बुद्ध के द्वारा उपरिष्ट साधना ही किन्तु जनसंख्या की साधनाएँ बड़ी अच्छी तरह समा सकती हैं ऐसा निश्चय ही तुलनात्मक अर्थ और दर्शन का विचार ही कह सकता है। पीठाकार ने जीवन में साधना के मुख्यतः तीन मार्ग बताए हैं कर्म उपासना और ज्ञान। इनका निष्पन्न तो हम वहाँ संश्लेषण भी नहीं कर सकते किन्तु केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि वह विभाजन विधिवत का चोटक नहीं है किन्तु कबल इस बात का चोटक है कि धर्म की गणेशना मनुष्य की किसी एक वृत्ति का विकास करने में परिपूर्ण नहीं हो सकती बल्कि उसके लिए समस्त व्यक्तित्व का उपयोग आवश्यक है। अतः उपर्युक्त तीनों साधना एक दूसरे में सन्निविष्ट हैं और इनको अल्प-अल्प देखना पीठाकार के दर्शन पर आधारित करना है। किन्हीं ने ध्यान से आत्मा को देखा है किन्हीं ने सात्त्विक-योग (ज्ञान) से और किन्हीं ने कर्मयोग से। ये सभी निष्ठाएँ एक ही एक को पकड़ने वाली हैं।

मनुष्य अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार एक या दूसरे तत्व की प्रधानता कर सकते हैं किन्तु वे अपनी समग्र वृत्तियों के संस्कार से ही परम नाम में प्रवेश कर सकते हैं। किसी एक ही वृत्तियों के परिष्कार या भावना से नहीं। गीता के व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार गीता में उपर्युक्त तीन साधना मार्गों में से एक या दूसरे की प्रधानता दिखाई है। स्वर्ग-पीठा की समन्वयात्मक भाषा के आधार पर इनमें से किसी की भी प्रधानता बड़ी आसानी से सिद्ध की जा सकती है और हम कह सकते हैं कि यह गीताकार को भी दिखाना इष्ट था। ज्ञान की ओर दिशाते हुए यदि कभी भगवान् कहते हैं, 'नहि ज्ञानेन सर्वं पवित्रमिह विद्यते' 'आनामि' सबकर्मणि भस्मसात् कृते 'ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम्' तो कभी 'मां मा-भवि सर्वेषां भवत्पदान्तरात्मना' मन्त्रते यो मां स मे युक्ततमो मत ऐसा भी कहते हैं इतना ही नहीं 'सर्वं ब्रह्मसमन्वयं' श्रुत्वा मे परमं वच ऐसा कह कर 'ममना भव भक्त्युक्तो मयाजी वा नमस्कृत्य' ऐसा ही उपदेश करते हैं और तबसे परमं वस्तु सर्वं भावनं भाष्यं' इस प्रकार अनन्य भक्ति का उपदेश कर कि इसे ही 'ब्रह्माद् ब्रह्मतरं ज्ञानं वदन्ते' 'इति से ज्ञानमाख्यातं ब्रह्माद् ब्रह्मतरं मया'। इस सबके होते हुए कर्म की महिमा उन्होंने सुरक्षित नहीं रखी हो ऐसा तो कभी कहा ही नहीं जा सकता। कर्मफल त्याग को नहीं तो उन्होंने इन सब अभिधियों से ऊपर ही रख दिया है, शेषो हि ज्ञानमम्बासाद् ज्ञानाद्विद्याविविधिष्वत्। ध्यानात् सर्वकर्मत्यागस्तथा याज्ञान्तिरनन्तरम्। इस प्रकार अपूर्व समन्वय भगवान् ने साधनाओं का भीमा दास्त में दिया है। इस प्रकार गीता के आचार्यत्व का निरूपण कर देने के बाद निश्चय ही जिस तत्व की गीता में प्रधानता है वह निजाला ही अनवरण हो जाती है। चूँकि इस विषय में दुनिया के बड़े-से-बड़े विद्वानों ने कुछ कहा है अतः हम पर कुछ हो बाड़ा और विचार अवसित है। ध्यानात्मक और यथार्थ की साधनाओं के अनुसार हम महापुरुष के मन्त्रमय अनेक प्रकार से व्याख्यात किए जा सकते हैं ऐसा अब ठक था बीजा विषयक अध्ययन का इतिहास दिखाना है। बहुत से पवित्र विद्वान् 'इष्टं बामुदरं' की उपासना के रस में ही गीता के उपदेशों को रचना चाहते हैं और फिर कुछ 'एकान्तिक' शीघ्रता की दृष्टि के रूप में ही गीता रचन को स्मरण करना चाहते हैं (यथा प्रधानता वा यथामुक्त) किन्तु इनसे हमें यहाँ प्रयोजन नहीं। महारामा बोधी श्री जो स्वयं एक बड़े विचारक

हे गीता के कर्मयोग ('भक्तिज्ञान मिश्रित') से विशेष प्रभावित हैं और तिलक महाराज ने उसे 'कर्मयोग शास्त्र' कह कर पुकारा ही है। वे व्याख्याएँ युग के अनुरूप हैं और गीता के ऐतिहासिक तत्व को छंदर भी हम देखते हैं कि महाभारत युग में 'अभियाचार' (जिसके कुछ वर्णन हमें पाणिनिपिटक में भी उपलब्ध होते हैं) का बड़ा जोर था और उसके विरोधस्वरूप गीता में अनेक बार कृष्ण की बानी को हम अपूर्व ओजस्विता ग्रहण करते पाते हैं। किन्तु गीताकार का अन्तिम मन्तव्य कर्मबाध रहा हो ऐसा सम्भव हम नहीं कह सकते। स्वर्गीय लोकमान्य तिलक के सिद्धान्त को हम गीताकार का अन्तिम मन्तव्य नहीं मान सकते और इसका प्रधान कारण यह है कि गीता में कर्म का पर्यवसान ही ज्ञान में दिखाना गया है ज्ञान का पर्यवसान कर्म में नहीं। अतः ऐसा कहा जा सकता है कि भगवान् श्रीकृष्ण और ज्ञानेश्वर महाराज कुछ अधिक स्पष्ट रूप से गीताकार के मन्तव्य को दिखाने में समर्थ हुए हैं अन्यथा उपनिषदों के उसे छार कहने का कोई बर्ण ही नहीं रह जाता। कुछ जो भी हो यहाँ तक गीता ज्ञान और कर्म का निकटत्व कटती है वह उचायत प्रवेष्टित ज्ञान से बिलकुल संबन्ध है किन्तु उसका भक्तिबाध केवल महाभारत से मंच लाया है कुछ के मौलिक मन्तव्य से नहीं। यज्ञादि के प्रति दोनों की नवा दृष्टि है और आदर्श मनुष्यत्व के वर्णन में दोनों वर्णन कितने समान हैं वह हम पहले बिना चुके हैं अतः अब हम गीता और बुद्ध-दर्शन दोनों की पारस्परिक ऐतिहासिक परिस्थिति पर आते हैं^१।

बिना प्रकार गीता में सभी भारतीय सारनाएँ एकत्र हुई हैं उसी प्रकार भारत के सभी सार ज्ञान संबंधी सिद्धान्त भी उसमें निहित हैं। अतः इस

- (१) गीता की लक्ष्यता की मानना बिना बिना गुप्त प्रमाण पूर्ण अज्ञानमयिष्टा^२ बादि—से केकर सत्ताम समुदाहृतम् तक (१७।१४-१९); उसके द्वारा 'अतः प्रसात्माना गीता बुद्धत्वं 'प्राप्तोऽप्य कृतात्मनो मानुषसंज्ञित' इति तै नात्पत्त्याय' बादि रूप से चारित्र्य को नून प्रतिक्रिया मानने की प्रवृत्ति; 'नित्यं दीपानुवर्धनम्' 'अनित्यमनुवर्धनं लोभं' बादि रूप से बुद्ध सत्य की अनुस्मृति पर और 'युक्ताहारविहारस्य इत्यादि' रूप में (अध्याय ६) मध्यम मार्ग का प्रतिपादन बुद्ध के मन्तव्यों से असाधारण समानता रखते हैं। यही विस्तार-मय से इनके विवेचन में नहीं जाया जा सका।

विषय में गीता की मूल स्थिति का हम कोई ठीक गीता और बुद्ध-दर्शन अनुमान नहीं लगा सकते। जो निश्चित है वह है कि की पारस्परिक सांख्यिक गीता की सांख्यिक परिस्थिति सामान्य तः उपनिषदों की परिस्थिति—मनुष्यता ही हो सकती है। दूसरी बात यह है कि गीता ने के द्विपक्ष से बुद्ध जो इतने सिद्धान्तों का अपने अन्दर समन्वय किया है बाणी अधिक प्रभाव और उन्हें अपने अन्दर पचाया है वह उसने सैद्धान्तिक शास्त्री किन्तु सांख्यिक समन्वयवाद ही स्थापन करने के लिए नहीं किया है, दृष्टि से गीता सम्भवतः ब्रह्मसूत्रवाद के समान विपरीत सिद्धान्तों की अनुपपन्नता अधिक परिपूख दर्शन दिखाने की तो कोई बात ही नहीं। गीता ने जो इतने

सिद्धान्तों को मिलाया है वह केवल जीवन के एक समग्र मार्ग की स्थापना करने के लिए हो मिलाया है। यदि प्रज्ञा (मिताइए बीड और गीता के प्रयोग) की साधना करने वाला कोई प्यासी भी चले तो भी वह स्थितप्रज्ञ (द्वितीय अध्याय) के रूप में वही लक्ष्य प्रकट करेगा जो एक आदर्श मन के होने चाहिए (बारहवां अध्याय) अथवा ज्ञानमार्ग के अध्यास करने वाले किसी विद्युत्पातीत मद्धारमा के होने के चाहिए (अध्याय १४)। इतना ही नहीं जो छोटे-मोटे देवी-बचताओं को भी पूजन है तर्जि मानेक कौन्तेय ब्रह्मसूत्रविधिपूर्वकम्' यहाँ तक भी उधारवाची कहने से भगवान् नहीं बूके हैं। तो फिर समन्वय के यहाँ इच्छा ही क्या रही? भगवान् गीताकार का वास्तविक मन्त्र भी निश्चय ही विरलेपन करने के लिए उतना ही कठिन है जितना कि उपनिषदों का। फिर भी चूंकि गीता के दर्शन में साधन-मार्ग की ओर उपनिषदों से कुछ अधिक प्रवृत्ति है अतः वह बुद्ध के दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन वा अच्छा विषय बनाया जा सकता है ऐसा हम यह सचते हैं। जहाँ तक विपुल ज्ञान के क्षेत्र से सम्बन्ध है गीता उपनिषदों के ब्रह्मसूत्रवत्त्वविज्ञान को स्वीकार करती है ऐसा ठा हम प्राथमिक रूप से यह ही सचते हैं। 'वामुदेव सर्वमिनि' अतः तत्त्वा गुहाकेन सर्वभूतानामपस्थितः 'गुनिर्वैव दत्ताके च पण्डिता सम गितः' 'यच्छादि सर्वभूताना बीजं तदहमर्जुन' 'नवभूतेषु यनैकं तज्ज्ञानं विद्धि सांख्यिकम्' 'नवभूतस्य तत्त्वानां सर्वभूतानां चारत्यनि' 'मत्त परतरं नास्ति' आदि वाक्या इती मध्य की प्रकट करती हैं। सर और अतर तत्त्व के विषय में जो माना हम नृपता दतो है (१५-१६) और तीनों लोकों के प्रत्यक्ष चरमात्मा की वा (१५-१७) जिसके अन्दर गीता प्राणी स्थित

हैं और जिसमें वह सब जगत् समाप्त है। उसी की गीता पर पुनः कह कर पुकारती है (८-२२)। यही परम ब्रह्म है और यही कटस्थ सत्ता है जिसके विषय में पीता कहती है इन्द्रियाणि पराभ्याहुः शिखिमेभ्यः परं मनः। मनस्तु परा बुद्धिर्मात्रं परतस्तु सः। यही तत्त्व ऐसा है जो न उत्पन्न होता है न मरता है। किन्तु भ्रम है मित्य है सारगत है पुराण है और छरीर के मारे जाने पर मारा नहीं जा सकता (२-२)। इसी प्रकार 'ब्रह्मेष्टोमम वाह्यो' आदि रूप से पीता में इस तत्त्व का बड़ा सुन्दर प्रख्यापन किया गया है (२।२२-२५)। इसी का अकनूत भी गीताकार ने दिखाया है। वह कह कर कि यह परम आत्मा अक्षय अनादि है और निर्गुण है अतः छरीरत्व रहता हुआ भी यह न कुछ करता है और न क्षिप्त होता है (११-३२)। ये सब बीता दर्शन की मूलभूत मान्यताएँ हैं। परिवर्तनशील पदार्थों में एक अपरिवर्तनशील तत्त्व को बीता स्वीकार करती है। संकर का भावाभाव वा अभ्यासभाव पीता में कहाँ तक पाया जाता है यह एक समस्या है किन्तु इस प्रश्न में हम यहाँ नहीं जा सकते। इस कठिनता को तो गीता ने इन पर स्वर विरोधी गुणों का परम तत्त्व पर आरोप कर ही उसे व्यक्त करने की चेष्टा की है। सब अवह उसके हाव और पांव हैं सब अथवा ही माँझें सर और मुख। सबको वह सुनने वाला है और सब का ही आवरण कर लोक में वह ठहरता है। सब इंद्रियों से विभजित होने पर भी सब इंद्रियों के गुणों का उसमें आभास है। वह अचक्षुः है किन्तु सब का आश्रय भी है। निर्गुण भी है और गुण प्रोक्त भी है। सभी प्राणियों के वह बाहर भी है और भीतर भी है। अजर भी है और वह जर भी है। सूक्ष्म होने के कारण वह अविशेष्य भी है। वह दूरस्थ है किन्तु समीप भी है। वह प्राणियों में अव्यक्त है किन्तु फिर भी विभक्त सा स्थित है। वह जेम भूतों का आधार है और बही सामेनाका और बही उत्पन्न करनेवाला है (११।१४-१७)। काव्यात्मक रूप से यह सब पढ़ने में बड़ा अच्छा कपड़ा है किन्तु इसकी वार्थमिक्त स्थिति हमें किम अज्ञात सिद्धान्तों और अविशेष तथ्यों की ओर ले जाती है इसकी हम साधारण कल्पना भी नहीं कर सकते। इसके स्वरूप की समझना है तो हमें संकर और एतानुब ब्रह्म आचार्यों के पास जाना पड़ेगा जिन्होंने एतत्सर्वभी कठिनाइयों को दूर करने के लिए ही और गीता के सिद्धान्तों में एकानय साधपति माने के लिए ही विष-विष प्रकार से अपने मतो को

विस्तारित किया है। वस्तुतः हमको इतना ही कह सकते हैं कि गीताकार ने परमतरण के वर्णन करने में कठिनाई अनुभव की है। भाषान्तर उस नहीं माना है और इसीलिये विरोधात्मक भाषा का प्रयोग किया है। फिर गीताकार के मन्तव्य की अविशेषता यही समाप्त नहीं हो जाती। उन्होंने सांख्यो के प्रवृत्तिवाद, उमिषवों के ब्रह्मवाद और भागवतों के ईश्वरवाद का ऐसा समन्वय किया है कि सिवाय भगवान् सर्वराजाय के आशेषानुसार 'भगवत्पीठा किञ्चिर्पीठा' का अनुसरण कर पीठा माता का कुछ ही प्रसार पाने के (अपनी प्रवृत्ति और भाषना के अनुसार) सामर्थ्य में उसके रूप को समझने की तो हम चेष्टा भी नहीं कर सकते। गीता निरवयव ही वह 'ब्रह्मज्ञान' (भेद जात बौद्ध धर्म) है जिसमें संसार की सभी विचार प्रणालियाँ फिर जाह्न न कितनी ही सूक्ष्म क्यों न हों निमृहीत कर ली गई हैं और फिर यह सब उनका पता बौद्धों के लिए नहीं बल्कि उन सबमें एक विधाय चैतन्य का संसार कर उनकी दीप्ति को और अधिक प्रबल करने के लिए, उनमें जीवन के प्रति समाधान स्थापित करने के लिये। यही कारण है कि विभिन्न विचार प्रणालियों के मनुष्य भी उनमें अपने मिथ्यात्वों की झलक पा सकते हैं। गीताकार ने यह अपना उद्देश्य सा बना लिया जान पड़ता है कि वह तत्त्व को क्रिमी मो इन्फिक्कोय से बिना देखे नहीं छोड़ते। इसीलिए उनके दृष्टन को इतनी परिपुष्टता प्राप्त हुई है। एक ईश्वरवाद वा उपरष्टा महारत्ना ही वा एक शब्द में 'तमस शरण गच्छ' 'मया सर्वमिदं तमम्' 'अहं तवस्य प्रमय' 'मत्त सर्वं' प्रवर्णन कहता है दूसरे धर्म में 'म सर्वं त्व न कर्मानि सावस्य सृजति प्रम्' न कर्मफलमयोः स्वभावस्तु प्रवर्णते 'वह्ना है' 'न दत्त नम्यवि स्थाप न चैव मुह्यत विम्' कहता है। इतना ही नहीं प्रहर्षक न कर्मानि किम् मामानि सर्वं य' परमनि तत्राऽऽमानमवर्णनं न परमनि' यह भी कहता है। तो यह उसके मन्तव्य के अनी होन के कारण ही है अनन्वय भाषा के फल स्वभाव नहीं। जीव जगत् और आत्मा को लेकर अनन्वय मिथ्यात्व है जो महज ही पीठा के दशन में समा करने है और शकर के लिए जाने माया बाद की पीठा है महारे प्रस्थापन करना जिनका आमान है उनका ही हमारा के लिए जगत् की सकार्यता वा दिशाना भी। यही बात हैन और अद्वैत जना को लेकर जो बड़ी जा गवनी है। निरवयव ही पीठा अनन्वय सार्गनिक दिशान्तों की स्थापना करनी है और जीता कि हम बड़े आगानी न रोग करन है बड़ के विचार में यह बात सम्भव नहीं है। यही निरप्राप्त

निष्कर्ष तो उत्तरकासीन बौद्ध आचार्यों ने बहुत निकाले हैं किन्तु निश्चित विवेचनपरमक सिद्धान्तों को गवीनतम रूप से निकालने का बहुत विरोध अबकाब नहीं है। किन्तु इसके विपरीत गीता की तो 'अस्तित्वों' का कोई अन्त ही नहीं है। प्रकृति पुरुष पुरुषोत्तम अर, अक्षर, शून्य शेषतः भीम ईश्वर, आत्मा परमात्मा अनात्मा कर्म कर्ता अभ्यन्त कूटस्थ निरादृ न जाने यहाँ क्या-क्या है। सांख्य-योग राम विद्या 'ब्रह्मसूत्र पत्र' और 'गुह्यात् सुख्यतम ज्ञान' न जान क्या क्या यहाँ संनिविष्ट है। निश्चय ही इन सात सौ श्लोकों में समग्र मानवीय ज्ञान को ही घनवान् ने गाप काठा है। इस महान् आकाश में जितना स्थान हमारी बुद्ध घेर सकती है, वह एक छोटे बटकाघ के रूप में ही हो सकता है। कितनी विभिन्न विचार प्रवृत्तियों और युगों के लोगों ने गीता से ज्ञान को बुझा है इससे हम उसके सार्वभौम स्वरूप और उसके उत्तरदर्शन की व्यापकता का कुछ अनुमान लगा सकते हैं। बुद्ध का दर्शन भी अत्यन्त सार्वभौम स्वरूप वाला है और उससे भी अमर के एक बड़े गारी माग ने आश्वासन पाया है किन्तु उसके प्रमाण का रहस्य कुछ और है। गीता का-सा परिपूर्ण उत्तरदर्शन हमें बुद्ध के विचार में नहीं मिलता। उदात्त अनेक बातों पर मौन है जिसके चिन्तन से मानवीय बुद्धि को नहीं रोका जा सकता। गीता निर्वन्ध रूप से इन प्रश्नों पर भी विचार करती है और समाधान पूर्वक उत्तर देती है। वह न उदात्त की तरह मौन है और न उत्तरकासीन बौद्ध धार्मिकों की तरह निवेचनपरमक। आचार्य अनोखा ने एक जगह कहा है कि एक परिपूर्ण दर्शन के बिना उद्योगों का होना आवश्यक है। एक तो यह कि मैं यह मरणशील रहूँ नहीं हूँ, रहूँ तो ऊपर की श्रेष्ठ पदवी प्राप्त है और दूसरा यह कि मैं कभी न मरने वाला ब्रह्म और व्यापक आत्मा हूँ। इन दो सिद्धान्तों के मेल से आचार्य अनोखा के अनुसार एक पूर्ण उत्तरज्ञान प्राप्त होता है। यदि हम इसे ठीक कसौटी मालों तो हमें स्वीकार कर ही लेना चाहिए कि बौद्ध दर्शन एक अपूर्ण दर्शन है और गीता परिपूर्ण। रूप केवल सदा संस्कार, विज्ञान में नहीं हैं इतना तो बुद्ध कहते हैं, किन्तु मैं अब निम्न धारण और पुराण भी हूँ इसकी तो इतनी रट बुद्ध ने नहीं कमाई है वह उनके दर्शन में अन्तर्हित मले ही हों। परमात्मन रूप से बौद्ध विचार-धारा के विचारक बुद्ध के अनात्मवाद को निवेचनपरम रूप में ही औपनिषद आत्मा के निवेचन रूप में ही (जिसका प्रत्याख्यान हम

पहले कर चुके हैं" प्रायः समझत रहे हैं। यही कारण है कि ज्ञानेश्वर जैसे महारामा ने भी बीड दर्शन को 'यन्त्रेय का अखिल बात' कहा है^१ जब कि गीता के दर्शन के सम्बन्ध में उनका कहना है मत-अर्थों का परिष्कार करने वाला यह जो संवाद है वह आपका अखिल और सुप्रबुद्ध बाला बात है ।^२ बीड दर्शन यन्त्रेय का अखिल बात है और गीता उसी है उनका सुप्रबुद्ध और अखिल बात किताबी सुन्दर उपमा है, यद्यपि इसमें सत्य की मात्रा अधिक नहीं है। हम उन लोगों की पुनरावृत्ति नहीं करना चाहते जिन्हें हम अनारम्भवाद के विवेचन के सम्बन्ध में पहले ब चुके हैं। हमें यही बड़ी प्रसन्नता है कि ये दोनों बात धर्म के दो हैं और यह एक बड़े आराधन की बात है। तार्किक दृष्टि से गीता की स्थिति अधिक परिपूर्ण होते हुए भी हमें यह मानना पड़ता कि मानवता की दृष्टि से बीड दर्शन उसकी अपेक्षा अधिक प्रभावशाली दर्शन है। गीता के ईश्वरवाद और पुनरोत्थनवाद (यदि ऐसा हम कह सकें) मनुष्य के संसार को स्वतन्त्रता देने के पक्षपाती नहीं। हम ऐसा ही कह सकते हैं कि इनके दर्शन की स्वीकृति से ही गीता मनुष्य के संसार की वास्तविक स्वतन्त्रता की सम्प्राप्ति मानती है। यह ठीक है कि गीताकार मनुष्य को कर्म करने का अधिकार दते हैं किन्तु उसके साथ यह भी उतना ही ठीक है कि नहीं अवधान् बर्जित को उठाने बचकाने भी सकते हैं 'यन्त्रेय मेच्छसि यन्मोहान् करिष्यसि अबोधेऽपि तत्'। इतना ही नहीं 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृदि संस्थितः'। 'आत्मन् सर्वभूतानि यथाकृतानि मायया'। इन बातों से गीताकार मनुष्य की अवस्था और ईश्वर के प्रति उसकी धारणाओं की आशयवत्ता दिखाकर उसके सम्पूर्ण कर्म-स्वातन्त्र्य का वापस ले लेते हैं। गीता की कर्म-स्वतन्त्रता केना एक वास्तविक गीतानुवादक ने कहा है, मनुष्य के सामन कर्म के बन्धन की एक मायावी स्वतन्त्रता होती है। गीता का कर्म स्वातन्त्र्य यन्त्रेय एक अरथ नियतिवाद की परिधि के भीतर ही कार्य करता है। स्वतन्त्र की पूर्ण स्वतन्त्रता कहा नहीं है^३ ।

(१२) ज्ञानेश्वरी पृष्ठ २

(१) Freedom in the Gita is an illusory liberty of choice working within the bounds of an ultimate determinism

हिन का गीता का अंग्रेजी अनुवाद पृष्ठ ३७ (भूमिका)

किन्तु बड़ोपदिष्ट कर्म और प्रतीत्य समुत्पाद तो सर्व निरपेक्ष निबन्ध हैं। वे स्वयं तपागत की भी पर्याप्त नहीं रहते। संकल्प की पूर्ण स्वतंत्रता ही बुद्ध-साधन है और मानवीय पुण्यार्ब के द्वारा वहाँ निर्वाण प्राप्ति की बात कही गई है। मयवत्कृपा ने जाकर वहाँ मनुष्य को निर्बन्ध नहीं बनाया है। 'प्रधान' ही वहाँ आकाशान पाता है। वहाँ प्रधान है और उसको अतिष्मण करने वाला कोई नहीं। बुद्ध की भाषी में 'ईवं जीवाण पंचमम्' वीसी कोई चीज नहीं है। वहाँ तो जो संयतेन्द्रिय हुआ है जिसने आत्म विनय प्राप्त की है उसकी विनय को बँधता वी 'अविनय' नहीं कर सकते

न देवो न मन्वस्यो न भारी सह बहमुना।

नितं अपनितं कथितं तथा रूपस्य चतुस्रो ॥

यही बुद्ध के विचार की विशेषता है वही उसकी वीर्यवती भाषी है, जिसके द्वारा मनुष्यता के आकर्षण की वह इतनी व्यापक वस्तु बन गई है। वहाँ मनुष्य देश से ऊपर चला गया है जो बात नीचा में कही नहीं है। किसी एकोन ईस्वरवादी दर्शन में यह बात नहीं हो सकती। एक ईसाई पादरी ने तो इसे बौद्ध धर्म का एक बड़ा दोष माना है। उसने कहा है कि बौद्ध धर्म ने यह कह कर कि मानव से ऊँचा और कोई नहीं है मानव का अपमान किया है उसे नीचे गिराया है^१। विद्यप कोन ऐसा करते हैं (देवोपासक भक्त भी प्रायः ऐसा ही करेंगे) वही तो बौद्ध दर्शन मानवता के किये इतनी अधिक आकर्षण की वस्तु बनता है।

अधिक हम इस सम्प्रदाय में क्या कहें कृष्ण और बुद्ध दोनों ही निस्व-सात्ता हैं। भगवान् बुद्ध तो सवम-बोध्य नृपों के अतिथीय सारथी 'पुरिसदम्-सारथि' हैं ही भगवान् कृष्ण ने भी मर्जून के उपसक्ताम से मानवता के सारथी का काम किया है। एक की साधना से जिस प्रकार विरि-वज्र (राजमूह के समीप पर्वत) पवित्री कृत हैं दूसरे की लोक-कल्याण-साधना को उसी प्रकार 'वज्र-विरि' (घोबरून) आज एक स्मृत बनाने हुए हैं। जन्मीदास की राजा तमाक बुद्ध की स्वामकता

(१) बल्लभ ८।६

(२) विद्यप कोपसहज साहू ने कहा है *Buddhism degrades man by denying that there is any being above him.*

सोदग सिद्धमन्त्र जीक बुद्धिचिह्नक नाम, पृष्ठ ५५ में उद्धृत।

के कारण उसे दुष्कर्म के समान ही पूजनी थी। 'दुष्कर्म कालो तमास कालो ताहे तमास माको बासी'। हमारे मृत्यु-मरण तो भगवत्स्वरूप हैं ही महापुरुष (महापुरुष) उभावत भी ब्रह्मभूत महात्मा हैं। तमास के समान विघास आकाश कल्प ज्ञान से मरिष्ठ। जो-जो लोकोत्तर विमूर्तिमान् श्री-संयुक्त और ऊँचित हैं यदि वह सब परम पुरुष के बंध से ही संयुक्त हैं तो विश्व-मानव को प्रभावित करनेवाले उभावत से अधिक उच्च बंध की माया और कहाँ मिल सकती है? सत्य ज्ञानेश्वर ने सबकारी पुरुष के स्मरण के सम्बन्ध में भगवान् दुष्कर्म से अर्जुन के प्रति कहाँ कहा है "उसे पहचानने का कष्ट एक ही है। वह यह कि सारा संसार उसके बाये मग्न होता है और उसकी आज्ञा का पालन करता है।" यदि इस स्मरण के आधार पर हम भगवान् दुष्कर्म और उभावत के विश्व-मानव पर प्रभाव की तुलनात्मक समीक्षा करें तो बौद्ध दर्शन और बौद्ध-दर्शन का पारस्परिक सम्बन्ध और उनका तुलनात्मक महत्त्व बाधनी से हमारी समझ में आजायगा।

६—बौद्ध दर्शन और आध्यात्मिक-मत्त

आध्यात्मिक सिद्धान्त भारतीय दर्शन का एक प्रसिद्ध सिद्धान्त है। किन्तु आधुनिक जर्म में उस दर्शन नहीं कहा जा सकता। वह जड़वार पर आधारित है और जीवन की समस्याओं पर उनका सुत्तपिटक में महानास्तिक कोई व्यवस्थित विचार नहीं। वह निरपेक्षावाद के रूप में आध्यात्मिक मत्त के वा मूलक और अनतिथतावाद का प्रचारण है। समान सिद्धान्त का अर्थन कबल बेच-विरोधी होने के कारण उसे बौद्ध और मुद्द की समझ के प्रति और जैन जैसे महनीय दर्शनों के साथ बैठने का प्रतिविक्षा अवसर मिला है। बद्ध के समय भारत में प्रितनी प्रकृतिवा प्रचलित थीं उनमें बहनों का पर्यवसान आध्यात्मिक सम्मत नास्तिक मत्त में हो गया है। विशेषतः ही भारतमाए नास्तिकवादियों की बुद्धकास में अधिक देखी हुई थी। एक ही यह कि पुरुष-भाव नामों का कह नहीं है और दूसरी यह कि मृत्यु के बाद जीवन नहीं है। मन्दक गुण में आध्यात्मिक मत्त के मद्दम महानास्तिक बन वा अव्यक्त विघटन बचन होने अरतम्ब होता है।

नास्तिकवादी कहते हैं 'नहीं है वाग (का फल) नहीं है यज्ञ नहीं है इवन। यह छोकर नहीं है परलोक नहीं है माता नहीं पिता नहीं औपपातिक (अपोनिज) प्राणी नहीं है। छोकर में ऐसे सत्य-माप्त सत्यास्य भयन बाह्यम नहीं है जो छोकर-परलोकर को स्वयं जागकर साक्षात्कार कर दूसरों को बतलाएँ। यह पुरुष आनुमहामुक्तिक (चार मृतों का बना) है। यह मरता है पृथिवी काय पृथिवी में मिल जाती है जली जाती है परलोक काय में जला जाता है तेज तेज काय में मिल जाता है वायु वायुकाय में मिल जाता है इन्द्रियाँ आकाश में जली जाती हैं पुरुष मृत शरीर को हाठ पर ले जाते हैं। बसाने तक पर (विह्वल) जान पड़ते हैं फिर हड्डियाँ कनूतर के पंखों की-सी सफेद हो जाती हैं। पूर्व कृत आहुतियों राख रह जाती है। यह वाग मूर्खों का प्रज्ञापन है। जो कोई नास्तिकवाद कहते हैं वह उनका दुष्कृत है। मूर्ख या पश्चित्त सभी शरीर छोड़ने पर चम्किष्ट हो जाते हैं विनष्ट हो जाते हैं मरण के बाद कोई नहीं रहता। इस नास्तिकवाद का भयानक ने और विरोध किया और इसे 'महाकर्मवाद' कहा। इस प्रकार की विचार प्रणाली तो नैतिकवाद की जड़ पर ही सीमा जापात करती है। फिर भी अपने अनात्मवाद के कारण कुछ नैतिकवाद के पास भी पहुँचे कहे जा सकते हैं। श्री राजक जी ने लिखा है, 'कुछ ४५ वर्षों तक ईश्वरवाद, आत्मवाद, पुस्तकवाद, जातिवाद और क्रिस्ते ही अन्य बानों के विरोधी अड़नाम की सीमा के पास पहुँचे। १ अड़नाम और नैतिक भावधर्मवाद तो उत्तरी और दक्षिणी ध्रुव जैसी दूरी पर हैं।

- (१) सम्बन्ध सुत (अभिज्ञान २।१।१) अज्ञित कैच कम्बली के 'उच्छेदवाद' के लिये इसी सम्बन्ध में देखिए सामञ्जस्यक सुत (बीज १।२) 'न सन्ति परलोकावा' के सिद्धान्त के लिये देखिए पायासि सुत (बीज २।१) भी। पायासि राजन्य नैतिकतावादी वा। यह कहता था कि मरे हुए व्यक्ति को किसी ने आज तक जीतकर आता नहीं देखा। मृतक शरीर से किसी जीव के निकल जाने का कोई चिन्ह नहीं मिलता। यदि परलोकर होता तो मरने की इच्छा आत्मिक पुण्यों को होने की चाहिये थी जो उनको नहीं होती। भिक्षु कुमार काश्यप ने उसे युक्तिहीन है। समझकर कर्म-फल और पुनर्जन्म की सत्यता की शिक्षा दी।

- (२) पुरातत्त्व विद्वान्वाक्यी पृष्ठ १२१

छन्दे निष्कट कीर्ति कहा था सुकटा है। कहा 'वातुर्महामूर्खि' प्राणी का विचार और कहा कर्मानुसार उसके संसार की कथा। कहा "स्वाभाविकं एवमिदं प्रवृत्तं" कहकर जड़वाधियों का प्रयत्न को मोष बताया और कहा अद्वय्य धर्म प्रारम्भ करने का सास्ता का उपदेश और सिह्नाह। भवमान् बुद्ध का यन्तव्य किसी भी एक बात में मास्तिकवाद के साथ मेल नहीं खाता फिर उसमें जड़वाद की उपपत्ति कैसे? किन्तु इसके लिए माष्ठीय जड़वाद के स्वल्प का कुछ और विस्तृत वर्णन उपस्थित कर बुद्ध के मत से उसकी विमर्शना दिखाना आवश्यक है।

वार्त्तिक मत बहुत प्राचीन है। इसका प्रादुर्भाव सम्भवतः वैदिक कर्मकाण्ड के विद्वत् स्वल्प वारण कर लेने पर उसकी प्रतिक्रिया स्वल्प हुआ। वार्त्तिक ज्ञेय वेशों की निम्ना में तथा संसार के सुखों वार्त्तिक-मन्मत जड़वाद को मोषने के लिए, अनेक प्रकार की मीठी का संक्षिप्त विवेचन वाधियों लोगों की सुनाय वे इसी में सम्भवतः और बुद्ध-मन्तव्य की उनके नाम वार्त्तिक वा 'वाक्वाक्य' की तथा उसके साथ किसी भी उनके वर्णन की भी मोषवाद पर माधित प्रकार समझा दिखाने हैं साथी कदाति मिहित हैं। लोक 'पुण्यदत्त'

की अनुपयुक्तता अथवा प्राकृत पुण्यों को इनका सिद्धान्त अत्यन्त उचता वा सम्भवतः इसीलिए इन्हें 'लोकाभितर्क'

भी कहा जाता है। चूँकि संसार के अधिकतर मनुष्य ब्रह्मात्मवादी न होकर अपने साधारण में मत्ता भोगों को ही मानने वाले होते हैं अनेक वैवाहिक सम्पत्तियों के साथ मत्ता और प्रचारक भी अपने वैयक्तिक जीवन में भौतिक विषयों की ही अधिक चिन्ता करते देखे गए हैं अतः माववाचार्म ने इन वार्त्तिकों की विचार-प्रवृत्ति की मनुष्य के जीवन में व्यावहारिक रूप से इतनी व्यापक अभिव्यक्ति देकर ही उनके वर्णन को 'दुष्प्रवेष्ट' वर्णन कहा है दुष्प्रवेष्ट हि तावन् वार्त्तिक भेटितम्। मात्र के चोर भौतिकवाद और जड़वाद के पृथ में तो यह विरामा सत्य है। अस्तु, वार्त्तिकों के भी दो विवेक किए गए हैं शिष्ट वार्त्तिक और पूर्व वार्त्तिक। शिष्ट वार्त्तिक वे हैं जो शरीर में 'आत्मा' नामक एक पदार्थ की स्थिति ब्रह्म मानते हैं किन्तु शरीर के साथ ही उनका उन्निष्ठ होना मानते हैं पूर्व

चार्वाक किसी भी प्रकार के चैतन्य तत्त्व को स्वीकार ही नहीं करते। वे जोर नास्तिकवादी एवं पूर्ण जड़वादी हैं। सामान्यतया चार्वाकों से मतभेद हम उच्छेदवादियों से होते हैं। मानवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' के प्रथम परिच्छेद में चार्वाक-मत का अत्यन्त विस्तृत और साधारण बर्णन के पक्षे योग्य बर्णन दिया है। उस खबरे में आकर हम वहाँ मूक-मूक बातों का ही निर्वेध कर सन्तोष करेंगे। आचार्य बृहस्पति (जिनके शिष्य चार्वाक कहे जाते हैं—इस मत के प्रचारक) ने कुछ सूत्र लिखे हैं जो बहुत थोड़े में समस्त चार्वाक दर्शन को प्रस्थापित करते हैं। आकर आख्य में समुद्रत मे बाहुस्त्य सूत्र इस प्रकार है अथ लोकायतम्। पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्तानि। तत्तन्मुदाय सरीरेन्द्रियपञ्चज्ञा। तेष्वपचैतन्यं किञ्चादिभ्यो मय्यस्ति तद् विज्ञानम्। 'प्रबोधचन्द्रोदय' में और भी अत्यन्त विस्तृत और सविष्ट रूप से कहा गया है 'लोकायतमेव शास्त्रम्। अथ प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्। जर्जरकानो पुस्त्रावौ। मृताश्चेव चेतवन्ते। नास्ति परलोकः। मृत्युरेवापवर्गः। इह तर्जुस्त उदरवो का यही तात्पर्य है कि पृथिवी जल तेज वायु ही चार्वाकों के लिए अस्तित्व तत्त्व हैं। इनके समुदाय मात्र ही वे सरीर, इन्द्रिय विषय की संज्ञा या अनुमूर्ति मानते हैं। इन सूत्रों में से ही उनके अनुसार चैतन्य की उत्पत्ति होती है यथा मादक-द्रव्य आदि जाने-भीने से मद्य(नशा) हो जाता है। ऊपर उद्धृत 'प्रबोध चन्द्रोदय' के भाष्य का भी यही तात्पर्य है कि लोकायत शास्त्र के लिए केवल प्रत्यक्ष ही एक मात्र प्रमाण है। जर्जर और काम मही हो पुस्त्राव हैं। मृत ही चेतना वारण कर लेते हैं। परलोक नहीं है। मृत्यु ही अपवर्ग है। चार्वाकों के अनुसार प्रकृति में नियम कुछ भी नहीं सब कुछ स्वभाव प्रसङ्ग अनुचङ्ग या आकस्मिकता के कारण ही होता है इसी-लिए वे 'स्वभाववादी' 'मदुच्छेदवादी' 'प्रसङ्गवादी' अनुचङ्गवादी कदापि शादी और 'अकस्माद्वादी' के नाम से भी अभिहित होते हैं। इनकी इस बात का बर्णन कारणवाद के प्रसङ्ग में अन्य अनेक भारतीय दर्शन सम्प्रदायों के ग्रन्थों में आया है। त्याग कृतमाञ्जलि की टीका में उद्धरण दिया गया है "नित्यसत्त्वा भवत्वेके नित्यासत्त्वात्वे केचन। विविधा केचिदित्यत्र तत्त्ववाचो निबामकः ॥ अमिद्वन् यत्नं भीतं समस्पर्शस्तवाग्रिणः। केनेदंविमर्शं तस्मात् तत्त्ववाचो नियामकः ॥ इसी प्रकार 'बोधिचर्यावतारपञ्चिका' में भी चार्वाकों की इसी प्रकृति का उद्धरण दिया गया है 'सर्वहेतुनिराशे चार्वाका अन्व बर्णते। स्वभाववादिभिः.. तं च नाहुः स्वमपि कारणम् ॥ यथीनकेसरीवा

वैशिष्ट्यं कं करोति हि । भयुरचन्द्रिकाविर्वा विवित्रं कन निर्मित ॥ यदेव
 कष्टकारीनां वैश्यस्य अधिकमहेतुकम् । काशाधिक्यप्रतया तद्वत् बु-
 काशीनामहेतुता ॥
 कहा जाता है कि चार्वाकों की उपर्युक्त स्वभाववाद की प्रवृत्ति को
 गौतमीय स्यामसूत्र 'अनिमित्ततो मावोत्पत्ति कष्टकर्तृव्यादिषु' (४।१।२२)
 अवकाश देता है तथा इसी प्रकार उनका आत्मा विषयक उच्छेदवाद या पूर्ण
 निवेदवाद को 'नाहं मोहं इवीमि अनुच्छित्तिवर्मयिमात्येति' (बृहदारण्यक
 ४।५।१४) नाममस्तीति चैके (कठ १।२) 'विज्ञानजन एव एतन्मो मुतेभ्य'
 समुत्पाय ताम्येवानुविनत्यति न प्रेत्य संज्ञाप्रतिष्ठ' (बृहदारण्यक) तथा 'असृष्टा
 इवमथ आसीत् (तैत्तिरीय २।७) आदि श्रुतियां अवकाश देती हैं और फिर
 सदान्त (वेदान्तसार के रचयिता) ने तो चार प्रकार के चार्वाकों का
 उद्भावन कर श्रुतियों के उद्धरणों से ही उनका निवर्धन भी कर दिया है २ ।

(१) मिलाइए 'बुद्धचरित' में भी भोकात्यक्तियों की इसी प्रवृत्ति का सुन्दर
 निवर्धन 'वैचित्त्यवभावाविति वर्णयन्ति धुमाधुर्भौववभावाप्रबोधः । स्वभाविकं
 सर्वमिदं च यस्यावतोऽपि मोघो भवति प्रयत्न ॥ धरित्रीयाणां नियत-
 प्रचारः प्रियाप्रियत्वं विषयेषु चैव । संयुज्यते यस्मिन्नावतिनिदध कस्तत्र
 यत्नो ननु स स्वभावः ॥ अग्निर्जुताद्यः शपमभ्युपैति तैर्जातिं चाप्यो यम-
 यन्ति इत्यम् । मिथानि भूतानि शरीरसंस्वाम्यैस्य च यत्ना अपबुद्धहन्ति ॥
 यत्पापिपाशोदरपृष्ठं भूष्णं निवर्तते वर्मयतस्य भावः । यस्तस्मिन्तस्य च
 तेन योमः स्वभाविकं तत् कथयन्ति तस्मात् ॥ कः कष्टकस्य प्रकरोति
 तैवर्ण्यं विवित्रभावं भुजपतिनां वा । स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न
 कामकारोऽस्ति कतः प्रयत्नः ॥ १।५।८।१२

(२) यदा चार्वाकस्तु स वा एव बुद्धयोऽप्ररतमयः' इत्यादि श्रुतेः प्रवीण्य बृहत्
 स्वपुत्रं परतयस्यापि स्वस्य निर्वेनद्वर्जनातत्तुल्योऽहं इतोऽहमिदं वा दम्-
 भवाच्यं स्मृतशरीरमात्मैति वदति । अपरचार्वाकः 'तै ह प्राणाः प्रजायन्ति
 पितरमेत्येषुः' इत्यादि अनेरिन्द्रियाणामभावे शरीरवत्त्वनामावात्तायो-
 हं अपिरोऽहमित्याद्यनुभववाच्यैर्मित्रियाप्यात्मैति वदति । अपरचार्वाकः
 'अभ्योन्तर आत्मा प्राचमय' इत्यादि धुनेः प्राचायाव इन्द्रियादिबलना
 योमादहमन्वावावाहं पिपात्तावानित्याद्यनुभववाच्यं प्राण आत्मैति
 वदति । अन्यस्तु चार्वाकः अभ्योन्तर आत्मा मनोवयः इत्यादि ध्यतेमवति
 लुप्ते प्राणादेरवाहं संवत्सवानहं विद्वत्प्राणित्याद्यनुभववाच्यं मन
 आत्मैति वदति । वेदान्त सार, पृष्ठ ८ (हिरियण्ण का संस्करण)

चार्वाक किसी भी प्रकार के चैतन्य तत्त्व को स्वीकार ही नहीं करते। वे जोर नास्तिकवादी एवं पूर्ण जड़वादी हैं। सामान्यतया चार्वाकों से मतभेद हम उल्लेखवाक्यों से लेते हैं। माधवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' के प्रथम परिच्छेद में चार्वाक-मत का अत्यन्त विस्तृत और सारगर्भ्य वर्णन करने के पक्षे योग्य वर्णन किया है। उस सबमें ग जाकर हम यहाँ मूल-मूल बातों का ही निर्वेक कर संक्षेप करेंगे। आचार्य बृहस्पति (जिनके सिष्य चार्वाक कहे जाते हैं—इस मत के प्रचारक) ने कुछ सूत्र कहे हैं जो बहुत बड़े में समस्त चार्वाक दर्शन को प्रस्थापित करते हैं। भाष्यकर भाष्य में समुद्धृत ये बाईसत्य सूत्र इस प्रकार हैं अथ लोकायतम्। पृथिव्यप्तेजोवामुपतिरसनि। तत्समुदायं सटीरेन्द्रियविषयसंज्ञा। तेष्ववर्षैतन्त्र किञ्चाविष्यो मयसन्निवत् विज्ञानम्। 'प्रबोधचन्द्रोदय' में और भी अत्यन्त विस्तृत और सक्षिप्त रूप से कहा गया है 'लोकायतमेव वास्तवम्। अथ प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्। अर्थकामौ पुस्वार्थौ। भूतान्येव चैतन्यते। नास्ति परलोकः। मृत्युरेवात्यर्थम्।' इन उपर्युक्त उद्धरणों का यही तात्पर्य है कि पृथिवी जल तेज वायु ही चार्वाकों के लिए अन्तिम तत्त्व हैं। इनके समुदाय मात्र ही वे सटीर, इन्द्रिय विषय की संज्ञा या अनुभूति मानते हैं। इन भूतों में से ही उनके अनुसार चैतन्य की उत्पत्ति होती है यथा मादक-द्रव्य आदि जाने-भीने से मद्य(मत्ता) हो जाता है। ऊपर उद्धृत 'प्रबोध चन्द्रोदय' के वाक्य का भी यही तात्पर्य है कि लोकायत वास्तव के लिए केवल प्रत्यक्ष ही एक मात्र प्रमाण है। अर्थ और काम यही दो पुस्वार्थ हैं। भूत ही चैतना कारण कर लेते हैं। परलोक नहीं है। मृत्यु ही अन्तर्गता है। चार्वाकों के अनुसार प्रकृति में नियम कुछ भी नहीं सब कुछ स्वभाव प्रसङ्ग अनुबन्धन या आकस्मिकता के कारण ही होता है इसी-लिए वे 'स्वभाववादी' 'बहुष्ठावादी' 'प्रसंगवादी' अनुबन्धनवादी क्वाचिद्वादी और 'अकस्माद्वादी' के नाम से भी अभिहित होते हैं। इनकी इस बात का वर्णन कारणवाद के प्रसङ्ग में अन्य अनेक भारतीय दर्शन सम्प्रदायों के ग्रन्थों में आया है। ग्याय कृष्णमाञ्जलि की टीका में उद्धरण दिया गया है "नित्यसत्त्वा मयन्त्येके नित्यासत्त्वास्तु केचन। विविधा केचिदित्यन्य तत्त्ववाचो नियामकः ॥ अन्विष्य चर्तं सीतं समस्यर्त्तस्तथाग्निः। केनेदंविधितं तस्मात् सत्त्वमाचो नियामकः ॥" इसी प्रकार 'बोधिचर्यावितारपञ्चिका' में भी चार्वाकों की इसी प्रकृति का उद्धरण दिया गया है 'सर्वहेतुनिरासं चार्वाका बन्धनं चर्तते। स्वभाववादिभिर् तेष्व नाहुः स्वमपि कारणम् ॥ राजीवकेतवतीना

ऐसे चार्वाकवादियों के साथ बोधिपक्षीय धर्मों के उपरोक्ता 'आर्यमज्जापिक' मार्ग के प्रस्थापक आर्यविनय और आर्य धर्म के एक अनुत्तर समुद्धर्ता सम्मत् समुद्ध भगवान् तथागत की तुलना कैसे की जाय? बीच पुनर्जन्म परलोक और मुक्ति संबंधी एक भी तो सिद्धान्त भगवान् बुद्ध का चार्वाकों से भिन्न नहीं जाता फिर समान पंक्ति में उन्हें कैसे बैठायें? नास्तिकवाद वेद-निन्दा ईश्वर की निन्दा परमछ-द्वेष आदि भी तो बातें बुद्ध के मत में निष्पन्न नहीं होतीं जैसा कि हम पहले ही बिना चुके हैं। प्रत्यक्ष अनुभूति की अपेक्षा वेद या किसी अन्य ग्रन्थ को कम ही महत्त्व देना तो बुद्ध की तरह उपनिषदों को भी मान्य है यह सब हम पहले ही अच्छी तरह प्रपञ्चित कर चुके हैं अथ उक्त त्रिविध (तीनों विद्याओं के ज्ञाता बुद्ध तैत्तिर्य) 'वेदम्' (वेदज्ञ) मुनि को वेदों का निन्दक कैसे कहा जाय! वेदों की नाइ और निराचर्य की ही वृत्ति बताने वाले निरर्थक पक्षों की ही उनमें भरमार और बुद्धि-वीर्य-हीन मनुष्यों की ही उसे भीषिका का आधार बताने वाले! उन 'पूर्व' चार्वाकों की तथागत से क्या तुलना है जिनको बाहरि जैसे वेद पारदमत शास्त्रों के शिष्य भी 'ऋषि' और 'वेदज्ञ' नाम से पुकारते हैं। यदि 'वेद' जगत् है तो निदचय ही ज्ञान के रूप में तथागत ने उनका ही प्रस्थापन किया है। अनुत्तर बुद्ध निरोध विज्ञान के प्रसङ्ग में ही उसकी अपेक्षा से 'ब्रह्म विद्या' की हीनता दिखाई है और यही तत्त्व 'पर' और 'अपर' विद्या के औपनिषद नामकरण में भी विद्यमान है। अथ तथागत बुद्ध-निन्दक क्यों नहीं और इस वृत्तिकोण से भी उन्हें नास्तिक चार्वाकवादियों की पंक्ति में नहीं बैठाना चाहिए। तथागत ऋषियों की पंक्ति में ही घोषा देते हैं क्योंकि वे भी जैसे ही आये जैसे अन्य बुद्ध या ज्ञानी मुनि। तथा आगत'

संसार में घड़ाना गड़ाना उत्कृष्ट अवधारण नहीं होता। जैसे कि सूत को पौसी उपरती हुई छेकने पर गिरती है ऐसे ही भूल और पण्डित बौद्ध, आवागमन में पड़कर बुद्ध का वस्तु करें' महानास्तिकवाद का धर्मन सम्मत् तुल (मज्झिम २।३।६)

- (१) मिताइये—अथो वेदस्य कर्तारो भण्डपत्तं निराचरतः । अर्द्धरी सुर्द्धरी
 एषादि पण्डितानां बन्धु स्मृतम् ॥ मातामां एषां तद्वि-
 शाचरतमोरितम् ॥ अगिहोर्ध्वं अथो वेदास्तिवर्धं भस्मपुच्छम् ।
 बुद्धिपीत्यहीनानां भीषिकेति ब्रूहस्पतिः । सर्ववर्गं तं गृहं न उच्यते ।

किन्तु इस सब विस्तार में न जाकर हम ही यहाँ केवल ऊपर उद्धृत व हस्तलिखित सूत्रों के ही विवेचन का प्रकाश में (ऐसा करना ही व्याप्त भी होगा क्योंकि सुविधाओं के बाजार पर तो ऐसा करना किसी भी प्रकार ठीक नहीं) और कुछ 'सर्वदर्शन संग्रह' के बाजार पर भी आर्थिक-मत का बीड़ दर्शन से सम्बन्ध देखें।

सर्वप्रथम तो बात यह है कि आर्थिक परलोक को नहीं मानते किन्तु भगवान् बुद्ध पुनर्जन्मवादी है। आर्थिक मत की किसी निमग्न में निष्ठा नहीं और वे अकारणवादी हैं किन्तु सम्बन्ध सम्बुद्ध में कर्म नियम को सिखाया है। 'जानन्'। 'क्या कर्म-मरण स-कारण हैं' पूछने पर कहना चाहिए कि 'सकारण' हैं ऐसा उन्मुक्त निवेदन किया है। अतीत्यसमुत्पाद (अतीत्यसमुत्पाद-अकारणवाद जिसका अर्थ 'ब्रह्मवाक्यमुत्त' में उपलब्ध है) को मानने वाले इन आर्थिकों से 'प्रतीत्य-समुत्पाद' के उपदेष्टा की क्या तुलना है? 'वे ब्रह्मा हेतुप्रवृत्ति से हैं हेतु तथागतो माह तेषं च यो निरोधो एवं वासी महासमर्था'। उन तथागत की तुलना इन उच्छेदवादियों से क्या है? उच्छेदवादी भगवान् बुद्ध नहीं हैं इसका निष्कर्ष तो पहले ही चुका है (चतुर्थ प्रकरण में) अतः उसकी पुनरावृत्ति की वहाँ जरूरत नहीं। यह भी कहने की आवश्यकता नहीं कि भगवान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट 'अनात्मवाद' औपनिषद् आत्मवाद का विपरीत सिद्ध न्त नहीं है अतः 'उच्छिष्टि बर्मा' आर्थिक मत से वह किस प्रकार समता ग्रहण कर सकता है? भगवान् बुद्ध तो नैतिक आदर्शवाद के संसार के सर्वोत्तम उपदेष्टा हैं फिर भोगवादी आर्थिकों से उनकी किस बात में तुलना बेबी बाव? उनके लिए स्वर्ग नहीं अपर्णा नहीं आत्मा नहीं परलोक नहीं वर्तन नहीं सुख से जीना ही उनके लिए जीवन का एकमात्र ध्येय है बीड़ जो किसी भी नैतिक दृष्टि के पक्षपाती नहीं। उन

- (१) भिक्षाहर्षे—न स्वधो नापवर्गो वा नैवस्तना पारलीकिकः । नैव वर्णाश्रम-धीना किमप्यन्य फलव्यामिकाः ॥ पावग्धीयेत् सुखं धीयेत् स्वर्गं कुरुवा कृतं पिबेत् । नस्मीनूतस्व वैहस्य पुनरात्ममर्गं कृतः ॥ सर्वदर्शन संग्रह में उद्धृत । भिक्षाहर्षे 'पुत्रिणी काय, जल काय, लेख काय, वायुकाय, सुखं बुद्ध और जीव ये सात अद्भुत अभिहित हैं' । यहाँ न तुलना है न वास्तविकता है, न तुलने वाला न तुलने वाला है । आवागमन में ही पढ़कर मुड़ और पण्डित बुद्धों का जन्त करीये । सुख-बुद्ध श्रेष्ठ से (नाप से) तुलने हैं

ऐसे चार्वाकचारियों के सामे बोधिपक्षीय समों के उपदेष्टा' चार्वाकप्राणिक मार्ग के प्रस्थापक चार्वाकविनय और चार्वाक धर्म के एक अनुत्तर समुदाय। सम्यक सम्बुद्ध भगवान् तत्काल की तृप्तता कैसे की जाय? जीव पुनर्जन्म परछोक और मुक्ति संबंधी एक भी तो सिद्धान्त भगवान् बुद्ध का चार्वाकों से मेल नहीं जाता फिर समान पंक्ति में उन्हें कैसे बैठाएँ? नास्तिकवाद वेद-निन्दा ईश्वर की निन्दा परमतत्त्व आदि भी तो बातें बुद्ध के मत में निष्प्रभा नहीं होतीं जैसा कि हम पहले ही दिखा चुके हैं। प्रत्यक्ष अनुमति की अपेक्षा वेद या किसी अन्य धर्म को कम ही महत्व देना तो बुद्ध की तरह उपनिषदों को भी मान्य है, यह सब हम पहले ही अच्छी तरह प्रपञ्चित कर चुके हैं मत्त उत वैश्विष्य (तीनों विद्याओं के ज्ञाता बुद्ध तैमिग्ग) 'वेदयू' (वेत्त) मुनि को वेदों का निन्दक कैसे कहा जाय ! वेदों को माँड़ और निषाधों की ही कृति बताने वाले निरर्थक शब्दों की ही उनमें परमार्थ और बहिर्-वीर्य-हीन अनुष्यों की ही उस जीविका का आभार बताने वाले। उन 'पूर्व' चार्वाकों की तत्काल संस्था तृप्तता है जिसको बाहरि जैसे वेद पारद्वयत शास्त्रों के सिध्य भी ऋषि और 'वेदत' नाम से पुकारते हैं। यदि 'वेद' बलवत् है तो निश्चय ही ज्ञान के रूप में तत्काल ने उनका ही प्रस्थापन किया है। अनुत्तर बुद्ध निरोध विज्ञान के प्रसङ्ग में ही उसकी अपेक्षा से 'यदी विद्या' की हीनता दिखाई है और यही तत्त्व 'पथ' और 'अपथ' विद्या के औपनिषद नामकरण में भी सिद्धयान है। अतः तत्काल वेद-निन्दक कभी नहीं और इस दृष्टिकोण से भी उन्हें नास्तिक चार्वाकचारियों की पंक्ति में नहीं बैठाना चाहिए। तत्काल ऋषियों की पंक्ति में ही सोमा बैठ है क्योंकि वे भी वैसे ही आये जैसे अन्य बुद्ध या ज्ञानी मुनि। तत्काल आमत

संतार में घटाना, बढ़ाना उत्कृष्ट अपेक्ष्य नहीं होता। जैसे कि सूत की गोली उमरती हुई केंद्रने पर गिरती है ऐसे ही भूर्ज और वनित हीड़कट, आभाषमन में पड़कर बुद्ध का अस्त करेगा' महानास्तिकवाद का धर्मनिरपेक्ष सुत (मज्झिम २।३।६)

- (१) विताइये—अथो वेदस्य कर्तारो भगवन् न ज्ञातव्यः । अर्कं तु यं तु-
र्यादि वनितानां वचः स्मृतम् ॥ प्राचारां चारुं तद्वि-
प्राचरसमीरितम् ॥ अग्निहोत्रं अथो वेदातिरिक्तं अस्मत्पुच्छम् ।
बुद्धिरीरपरीक्षायां जीविकेति ब्रुहस्पतिः । तत्पर्ययं संप्रह ने अनुतः ।

यथा जग्य (अपय) । इसीलिए वे मनवान् तथागत हैं और वैसे भी 'तथा' धर्म 'सत्य' धर्म को प्राप्त करने के कारण ।

हाँ एक बात यहाँ और द्रष्टव्य है । 'बुद्ध्या विवेच्यमानानां स्वभावो नाप-
चार्यते । यतो निरमिषकप्यास्ते नि स्वभावादेव दक्षिता ।' (सहकायधार सूत्र)
जैसे शार्ङ्गों से तथा 'एवं च न निरोधाप्रतिष्ठ न भावोऽस्ति उत्पत्तः ।
अथातमनिष्टं च तस्मात् सर्वमिदं जगत्' (बोधिचर्यावितार) इस प्रकार के
बीड आचार्यों के सतत उद्बोध से और 'अतीतानागतं चित्तं नाहं तद्धिन विजते ।
अचोत्पन्नमहं चित्तं नष्टेऽस्मिन् नास्त्यहं पुन' (बोधिचर्यावितार) इस प्रकार
के उन्मुक्त नैराश्रय के प्रख्यानों से और फिर इतना ही क्यों कर्मकौटि की
तो जगदवासी के तो इतना भी कह देने से कि 'वेद प्रामाण्यं कस्यचित् कर्तुं
शक्यं स्नाने धर्मैश्चा आतिशायकोप' । सन्ताप पापहानाय चेति ध्वस्तप्रज्ञानो
पञ्चस्मिन्निति आह्वये (प्रमाण-आतिरिक्त) एक परम्परा से प्रवृत्ति भारतीय
दर्शन में अवश्य हो गई कि बीड भी शार्ङ्गों की तरह नास्तिक है और
कुछ अनुमानादि प्रमाणों को बढ़ाकर एवं कार्य कारण भाव का निरर्थक
कर वे शार्ङ्गों की एक धागा का ही अनुवर्तन करते हैं ।^१ किन्तु यह
एक भ्रमपूर्ण विचार है । अनुत्पादक तथा भूतकोटिरव शून्यता । स्वस्व
नामात्मैतानि जमायं न विजम्बयेत्' (सहकायधार सूत्र) इस प्रकार के शार्ङ्गों
को हमें काँधी विचार देना चाहिए । 'निर्गुण' निर्विधेय 'शून्य' और 'अनिर्-
वचनीय आदि धर्मों पर भी अधिक ध्यान देना चाहिए एक विमुक्त निष्पक्षपात
दृष्टि के साथ । तो फिर हम इन बीड आचार्यों को भी शार्ङ्गों की पंक्ति
में बिठाना स्वीकार नहीं करेंगे । फिर किसी 'नास्तिकपरिहारिणु'
आचार्य की आवश्यकता हमें बीड मत को लक्षण करने के लिए नहीं
पड़ेगी क्योंकि फिर वे हमारे लिए धर्म के द्वेष्टा (धर्मद्विषो बीडा) न
होकर धर्म के प्रकारांतर से संस्थापक ही ठहरेंगे क्योंकि प्रायः सभी बीड
आचार्यों ने भी अपने सिद्धान्तों के प्रतिपादन करने के बाद उनके नैतिक
मूल्यांशों को प्रस्थापित और विवेचित किया है । यदि यहाँ हम
गीताकार को अपना मध्यस्थ बना सकें जैसा कि हम निश्चय ही वैज्ञानिक

- (१) कार्य कारण आकाशा स्वभावज्ञान नियामकालु । अविनाभावनियमो धर्म-
नान्तरधर्मभाव । सत्पार्यप्रकाश, द्वावध समुल्लास में समुद्भूत । वेतिह्य यही
इस विषय में स्वामी जी के विचार थी ।

दृष्टि को सामने रखकर भी कर सकते हैं—इस महान् ग्रन्थ के अत्यन्त ही निष्पक्ष और समन्वयात्मक होने के कारण तो हम कह सकते हैं कि जिन अर्थों में पीछा नास्तिकवाधियों को स्मरण करती है अथवा उनकी ओर संकेत करती है^१ उस अर्थ के प्रति जार्वाकवादी तो पूर्णरूप से प्रतिनिधि हैं, किन्तु भगवान् बुद्ध या उत्तरकासीन बौद्ध आचार्य तो उस कोटि में कभी नहीं जा सकते। जार्वाक मत तो जिनकों के लिए अनारवाचन का मार्ग है और सबसे अधिक यदि उसकी प्रशंसा में कुछ कहा जा सकता है तो यही कि वह केवल बुद्धि को लेकर समस्या का हल कर लेना चाहता है और वह प्रवृत्तिवाद के समान अपूर्ण सिद्धान्त है। बुद्ध के श्रवणों में संसार का सबसे अधिक भाग (और वह भी अधिकतर विचारकों का) आरवाचन पाता है, कारण कि उन वास्तव के वाचन में बुद्धिवाद और अध्यात्मवाद, उनके व्यक्तित्व में कल्याण और प्रज्ञा समान ही रूप से मिळे हुए हैं वे अनन्तर पुरुष-धर्म-सारथी जानकर ही साक्षात्कार कर ही उपदेश देते हैं और उनका वाचन वैसा कि उनके अथ आत्म साहित्य ने ठीक ही कहा है, 'मनन करने के लिए अत्यन्त उत्तम है।

अथ बुद्ध-वचन या समग्र बौद्ध दर्शन को हमें जार्वाकों की पंक्ति में किसी प्रकार भी नहीं बैठाना चाहिए, ऐसा हमारा निष्पक्ष प्रस्ताव है।

‘दूरसेते विपरीते विपुली। अविद्या या च विचिती जाता।’

अपसंहार विद्या और अविद्या की तरह, प्रकाश और अन्धकार की तरह ये दोनों मत (बौद्ध और जार्वाक मत) आपस में निम्न प्रयोजन वाले हैं ऐसा हमें समझना चाहिए^२।

(१) अन्तरात्मप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनोदधरे । अपरस्परतन्मूर्ते किमन्यत कान हेतुकम् ॥ एतां बुद्धिबलवद्भ्य मध्यममनोऽन्त्य बुद्धयः । प्रलब्धपुत्रकर्मणः क्षयाय अगतोर्महितः ॥ काममाश्रित्य दुष्पूरं धम्ममनमदान्विततः । मोहाद् पृहीतवाग्मिद्वहान् प्रवृत्ततेऽपुचिप्रततः ॥ प्रवृत्ति च निवर्त्ति च जना न विदुस्तानुतः । न शीघ्रं नापि आचारो न सत्यं तेव विदते ॥ क्षिप्तामपरिमयी च प्रतपान्तामुपाश्रिताः । कानोचनोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ जाता पाप्मातेर्बुद्धाः ॥ आदि आदि । गीता अध्याय १६

(२) पुरुषार्थ लक्ष्मीपुरं भीतिवासाचार्यं तो कदाचिन् इमं लोकायतिर्षो के प्रति कुछ और अधिक उदारता भी दिखाना चाहेंगे ‘वन्द्यात्मवर्धन-

द्वि—बीड और जैन दर्शन

आधुनिक मनोयज्ञा के प्रकाश में बीड और जैन तत्त्व-दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन एक स्वतन्त्र प्रश्न का विषय है। यहाँ हम ऐतिहासिक और ठात्विक पृष्ठभूमि को ध्यान में रख कर केवल कुछ संक्षिप्त विचार ही उपस्थित कर सकेंगे।

जैन धर्म की परम्परा पचीस धर्मों की अपेक्षा अधिक प्राचीन है। कुछ के मतानुसार जैन धर्म प्रागैतिहासिक धर्म है। समय-संस्कृति का चारि प्रसक्त धर्म बस्तुतः जैन धर्म ही है। मोहनजोदड़ो जैन धर्म अमरस्य में प्राप्त ध्यातव्य जैन योगियों की मूर्तियों के परम्परा का जन्म आनार पर यह अनुमान क्याया गया है कि सिन्धु वाता है उपत्यका की संस्था के काल में जैन धर्म विद्यमान था। ऋग्वेद और अथर्व वेद में वात्सी का उल्लेख है। उन्हें उगवतादि वैदिक संस्कारों से विहीन अमर-आगियों की परम्परा का पूर्व रूप माना जा सकता है। ऋग्वेद के केशी-सूक्त (१।१५६) में प्राचीन अमर योगियों के जीवन की एक मूर्त मिलती है ऐसा भी कहा जा सकता है। इसी प्रकार ऋग्वेद में वर्णित 'पयियों' को अमर साधकों की परम्परा से मिलाने का प्रयत्न किया गया है। कुछ भी हो अन्तर्गत काल से हमें भारतीय इतिहास में दो प्रकार की जिन्यावाचन मिलती हैं। एक यह है जो परम्परामूर्त है, ज्ञान के संरक्षित स्वयं के अनुगमन पर जो जोर देती है और जिसके द्वि-सत्य का अन्तिम निरूपण वैदिक साहित्य के रूप में हो चुका है। यह ब्राह्मण्य है ब्राह्मणवादी परम्परा है। दूसरी परम्परा यह है जिसे प्रवर्तित कहा जा सकता है जो ज्ञान को विकासशील मानती है, यह के स्थान पर आचरण को प्रमुखता देती है वेद-यज्ञ के ऊपर अनुप्राण को धिठाने

प्रकरण कोकास्त्यात्मप्रवीणाः विद्वान्तः तस्मिन्नात्मने इतरधात्मप्रवीणैः तदुपमुक्तिरिति निष्ठाप्यते कोकामयिक मुक्त्यर्थ इत्यादिनिर्बचनैः। तस्मात्तदपि दर्शनं पुरा बृहस्पतिनाम्ना बुद्धिमत्प्रवचनेन किमधिष्ठितुया राग-त्यागप्राय प्रवर्तितं प्रचर्य यत्प्रमाणीकृत्यवर्धयते। दर्शनोत्पत्त्य, उपोद्गमस्त पृष्ठ ५। तन्मय है चार्वाक-मत का भी कुछ उद्देश्य 'राग त्याग' रहा हो और वाद में उसके विरोधी सिद्धान्तों ने उसे निरस्त रूप में रखा हो।

का प्रयत्न करती हैं और परम निश्चेयता की प्राप्ति के लिये मानवीय पुरस्कार पर निर्भर्य और होती हैं। यह है आत्म्य या समयों की परम्परा। दोनों परम्पराओं में काफी आदान-प्रदान भी हुआ है जो भारतीय साधना के इतिहास का एक सुखद अध्ययन-योग्य विषय है। इन दोनों परम्पराओं के सामंजस्य से सम्पूर्ण राष्ट्र की बौद्धिक एकता की स्थापना में अत्यन्त महत्वपूर्ण योग्य मिला है। मोटे तौर पर और अत्यन्त व्यावहारिक रूप में हम कह सकते हैं कि ब्राह्मणवादी परम्परा का जन्म और विकास पंजाब और पश्चिमी उत्तर प्रदेश में हुआ जब कि समय-परम्परा का विरोध आसाम बंगाल बिहार और पूर्वी उत्तर प्रदेश में। बाद में यह बौद्धिक विभेद मिट गया और दोनों की पारस्परिक समन्वय-साधना ने एक समय एवं अक्षय्य भारतीय साधना को जन्म दिया जिसकी सर्वोच्च अधिष्ठाता मानव-वस्तुत्व पर आधारित जीवन-विधि के रूप में प्रस्तुति हुई है। आत्म्य की परम्परा को जन्म देने का श्रेय आदिम जैन साधकों को ही है।

जैन धर्म का विकास सहस्राब्धि घटावियों में उन ज्ञानी महारमाओं के द्वारा किया गया है जिन्हें तीर्थंकर कहा जाता है। 'तीर्थंकर' ज्ञान का प्रवर्तन करने वाले शीतल महाारमाओं का नाम है।

जैन धर्म की विशालता 'तीर्थ' शब्द का अर्थ है वह निमित्त जिससे भव-सागर तरा जाता है। 'उपति संसारमहार्थं यत् न मितेन तत्तीर्थमिति'। धर्मरूपी तीर्थ का निर्माण जिन

अज्ञान भानदोषों मुनियों ने किया है वे तीर्थंकर कहलाते हैं। जैन धर्म की परम्परा के अनुसार चौबीस तीर्थंकरों ने जैन धर्म का उपदेश दिया है जिनमें अन्तिम भगवान् महावीर हैं। आद्य तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव हैं। जिनका उल्लेख सम्भवतः ऋग्वेद की एक ऋषि (१।१६९।१) में हुआ है। ऋग्वेद (१।१।५।२४-२६) और गीता ब्राह्मण (पूर्व २।८) में स्वयम्भू वादय का उल्लेख है जिन्हें भगवान् ऋषभदेव से विष्णु का प्रदत्त किया गया है। यजुर्वेद में कहा गया है कि "युरम धर्मप्रवर्तकों में अष्ट है।" यह आदि जैन तीर्थंकर का योग्य उल्लेख है। श्वेताश्वतथ (५।२८) में भी और भी स्पष्ट भगवान् ऋषभदेव का उल्लेख है। आदि तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव के अन्तर्गत अरिष्टमि जो आदिम तीर्थंकर माने गये हैं,

वैदिक साहित्य में प्रसिद्ध है। ऋ १।१७८।१ और १।१८।१ में वर्णित अरिष्टमणि को जैन तीर्थंकर से मिलाया गया है। इसी प्रकार मनुवंश में अजितनाथ का जो दूसरे तीर्थंकर हैं वर्धन मिलता है। जैसा हम अभी देखेंगे अन्तिम तीर्थंकर भगवान् महावीर बुद्ध के समकालिक थे। तीर्थंकर अजितनाथ पार्श्वनाथ से जिनका समय भगवान् महावीर से प्रायः २५ वर्ष पूर्व माना जाता है। पार्श्वनाथ निश्चयतः ऐतिहासिक व्यक्ति हैं। वे मौक्तिक आध्यात्मिक अनुभूति के महापुरुष थे। जैन साधना के बाहर भी उन्होंने भारतीय विचारकों को किम्बदा प्रभावित किया है। यह इस बात से विदित है कि पौराणिक परम्परा के अनुसार भगवान् के जीवित अवतारों में उनकी गणना है। मध्ययुग के भक्त-कवि गोस्वामी तुलसीदास ने भगवान् पार्श्वनाथ की ईश्वर के अवतार के रूप में स्तुति की है।^१ भगवान् महावीर और पार्श्वनाथ के अलावा अन्य तीर्थंकर भी निश्चयतः ऐतिहासिक व्यक्ति हैं परन्तु उनकी इतिहासवत्ता पूर्ववत् निश्चित आकार पर विवृत नहीं की जा सकी है। जैन पुराणों में जैसा कि वैदिक परम्परा के पुराणों में और बौद्ध बंध-ग्रन्थों में सत्य के साथ जारी कल्पना मिली हुई है। आस्त्वकता इस बात की है कि ऐतिहासिक आचार पर निष्पन्न परीक्षण और तुलनात्मक अध्ययन के द्वारा सत्य के कर्मों को अतिरंजनामयी पौराणिक छड़ी से निकाला जाय और जैन धर्म के अध्ययन को स्थिर ऐतिहासिक आचार प्रधान किया जाय जैसा कि कुछ हद तक वैदिक परम्परा के पुराणों के सम्बन्ध में डा. पार्सिटर और आससनाथ जैसे विद्वानों द्वारा और पाकि-बंद ग्रन्थों के सम्बन्ध में जर्मन विद्वान डा. पायकर द्वारा किया जा चुका है।

भारतीय वैदिक इतिहास का यह एक अत्यन्त विस्मयकारी तथ्य है कि अमन-धर्म के प्रचारक ये दोनों धर्म किस प्रकार सत्ताधियों से अपनी पृथक् सत्ता बनाये हुए हैं और उनमें से एक बौद्ध और जैन (बौद्ध धर्म) जब कि इस देश से प्रायः लुप्त हो चुके हैं अमन धर्म है। बुद्ध (जैन धर्म) की परम्परा आज भी जीवित रूप में विद्यमान है। बौद्ध धर्म

(१) बिहि नाम पारस जुगल पंकज बिल अरवण जात ।

रिचि तिहि कमला अचिर रागित भवत तुलसीदास ॥

और जैन धर्म की अनेक ऐतिहासिक समानताएँ और असमानताएँ हैं और एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात यह है कि दोनों का एक बहुत ऐतिहासिक सम्बन्ध है जिसके प्रकाश में हम दोनों के बारे में काफी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। 'आर्य' या जैन प्राकृत में लिखित प्राचीन जैन शास्त्रों और पाकि-त्रिपिटक में माया और खैरी सम्बन्धी कितनी आधारभूत समानताएँ हैं वह विज्ञानों की यहाँ आवश्यकता नहीं। देख और काल की परिस्थितियों में इतनी भारी समानता है दोनों धर्मों के साधारण और सामाजिक पृष्ठभूमि में इतनी एकक्यता है कि एक के परित्यक्त और सम्यक अध्ययन के बिना दूसरे का अध्ययन प्रायः अनिवार्य ही है। यह खेद की बात है कि पूर्वकालीन बीड़ और जैन साहित्यों का अभी विविधत्व तुलनात्मक अध्ययन नहीं किया गया है। जब तक यह महत्वपूर्ण कार्य पूरा नहीं होता दोनों दर्शन-शास्त्रज्ञों की तुलनात्मक समीक्षा का मार्ग प्रशस्त नहीं कहा जा सकता।

जैसा हम पहले कह चुके हैं जैन धर्म समन धर्म है और वही बात बीड़ धर्म के सम्बन्ध में भी है। भगवान् बुद्ध के समय में बीड़ भिन्न अपना परिचय पूछा जाने पर अपने को 'समन' कहने लगे। जबवा अधिक स्पष्टता के लिये 'आत्मपुत्रीय' शब्द उसके पहले और जोड़ देने लगे। जिसने अन्य समन सम्प्रदायों में उनका विमर्श ही सके। बड़-काल में काग साधारणतः बीड़ भिक्षुओं को 'समन' कह कर ही पुकारते थे।^१ भगवान् बुद्ध को तो अनेक बार 'महासमन' (महानमज्जो) पाकि-त्रिपिटक में कहा ही गया है।^२ इस

(१) एव ३) "भिक्षुओ ! 'समन' समन' कह कर लोग तुम्हें पुकारते हैं। तुम लोग भी 'समन' कीजो ? पुछने पर 'हम समन हैं उत्तर देते हो। इस नाम वाले तुम्हें यह सीखना चाहिये—जो वह समन को सार्वक करने वाला कार्य है उस पर हम आशङ्क होंगे।" महासमनपुर-मुत्तम (मग्गिम १।४।९) वैश्विप जल-अस्तपुर-मुत्तम (मग्गिम १।४।९) भी।

(२) वैश्विप विजय-पिटक—अस्तमज्ज एवमिह भोगेय और उनके तादित्यों ने लंका-नरैय राजा वैश्वमि पिप निरम को अपना परिचय देने दृष्ट कहा या 'समन' धर्म महाराज धम्मराज्यस तादका । महावीर

(४) वैश्विप विजय-पिटक—महासमन

बुद्ध-पाप (पाप रहित) होते हैं^१। बुद्ध-काल में निगण्ठों के मुख्य केन्द्र वींसाही और नाम्ब्या के जहाँ के अत्यधिक प्रभावशाली के और राजकुल काठसिखा इसिपिणि पर्वत पर भी उनके निवास-स्थान थे। बुद्ध-काल में निर्घन्य साधुओं के अनुयायियों में उस समय के अनेक महापुरुष थे। वींसाही का सिंह सेनापति निगण्ठों का भक्त था और इसी प्रकार नाम्ब्या का उपाधि बृहस्पति भी। मणिमन्त्रकपुत्र और जयस्य राजकुमार निगण्ठों के शिष्य थे। स्वर्ग बुद्ध की जन्मभूमि कपिलवस्तु में बप्प नामक शाक्य जो भवबन् का भावा (बुल पिता) का निगण्ठों का अनुयायी था^२। बुद्धकालीन निर्घन्य साधुओं में वींष उपस्सी (वीर्ष उपस्सी) और सज्जक के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। निर्घन्य परिव्रजिकाओं में सज्जा छोड़ा अवधारका सिंवावतिका और पट्टवाप के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। मणिमन्त्र निकाम के अनुसार निगण्ठों के गृहस्थ शिष्य स्नेह वस्त्र पहनते थे। स्नेहवस्त्रधारी यमभी (सेतसमभी) का भी एक जयस्य उल्लेख है^३। मणिमन्त्र निकाम की अट्ठकथा में कहा गया है कि निर्घन्य लोगों का भावा था कि वे सब प्रत्तिवों से विमुक्त हो चुके हैं, इसलिये उनका यह नाम है। उनका कहना था "हमारे अन्तर प्रत्ति स्वी स्नेह भावास्मी स्नेह नहीं है। हम स्नेह-प्रत्ति रहित हैं। इसलिये हमारा 'निगण्ठ' नाम है^४।" निगण्ठ नाटपुत्त (निर्घन्य ज्ञातृपुत्र—भवबान् महावीर) ने पावा में निर्वाण प्राप्त किया था इसका उल्लेख पाणि ग्रन्थों में है और वहीं यह भी कहा गया है कि उनकी मृत्यु के बाद उनके अनेक शिष्यों में

होता है जैन धर्मन की मान्यता के अनुसार उसका ठीक वर्णन नहीं है। देखिये अष्टा-द्वारा सम्पादित 'बुद्धिस्तिक स्वर्गीय' में श्री कामस्तप्रसाद जैन का लेख 'महावीर एव बुद्ध' शीर्षक, पृष्ठ ८८। भवबान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट आनुर्मान-संवर के वर्णन के लिये देखिये उल्लेखित तीहनाम-सूच (बीध ३।९)

- (१) देखिये अंगुत्तर-निकाम की अट्ठकथा, जिन्य दूसरी पृष्ठ ५५९ (पाणि वींसाही सींसापसी का संस्करण)
- (२) देखिये कुमाल-वातक, जहाँ सज्जपासी नामक जयभी का उल्लेख है जिसे 'सेतसमभी' कहा गया है।
- (३) अम्हाकं जन्मनकिसेसी पत्तिमुज्जन्निसेसी नत्ति किसेसवत्तिरहित नयं हि एवं वादिताय लज्जाममवसेन। निगण्ठा। मणिमन्त्र निकाम-अट्ठकथा जिन्य पहली पृष्ठ ४९६

विद्वान्नों के सम्बन्ध में विचार उठ जाता हुआ प^१। अतः बौद्ध ग्रन्थों के आधार पर भगवान् महावीर ने बुद्ध-परिनिर्वाण से पूर्व घटीर छोड़ दिया था जो प्रायः ऐतिहासिक सत्य माना जाता है। अटिक्कमुत्त (संपुत्त ३।१।१) में निर्घन्ध ज्ञानपुत्र का बुद्ध गयाचार्य तीर्थंकर के रूप में वर्णन उपलब्ध होता है। निर्घन्ध ज्ञानपुत्र के कुछ विद्वान्नों का वर्णन हमें बेवदह-मुत्त (मग्गिम ३।१।१) में भी उपलब्ध होता है। एक विशेष बात जो तीर्थंकर भगवान् के सम्बन्ध में पालि निकायों में कही गई है वह उनकी सर्वज्ञता या निश्चित-ज्ञानवर्धनसम्पन्नता के सम्बन्ध में है। निपुत्त गाटपुत्त सर्वज्ञ सर्वदर्शी है, निश्चित ज्ञान-वर्धन को जानते हैं, अच्छे बड़े होठे सोठे जागते सब उन्हें ज्ञान-वर्धन उपस्थित रहता है ऐसा अनेक सुत्तों में कहा गया है^२। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध ने स्वयं अपनी सर्वज्ञता का प्रतिपाद किया था। यदि उन्हें कोई सर्वज्ञ कहता था तो इसे वे असत्य के द्वारा अपनी निन्दा मानते थे ऐसा उन्होंने कई बार स्पष्ट कर दिया था। वे किसी प्राणी का सर्वज्ञ होना स्वीकार नहीं करते थे। अतः भगवान् महावीर के बारे में भी उनकी क्या दृष्टि हो सकती थी इसे हम आगामी से समझ सकते हैं। बुद्ध-धर्म्य आनन्द ने सर्वज्ञता का दावा करने वाले पास्ताओं की ओर ध्वंश करते हुए कहा था "यहाँ एक पास्ता सर्वज्ञ होने का दावा करते हैं वरन् सुने परों में भी मिट्टा के लिये जाने हैं। मिट्टा तो पाते नहीं उल्टे बकरीयों से घटीर की मुचबाने हैं। वे स्त्री-पुरुषों के नाम-शोभ पूछते हैं नाथ-जपर का नाम पूछने हैं अपना पास्ता पूछने हैं^३। कुछ विद्वान्नों का कहना है कि आनन्द का सत्य निर्घन्ध साधुओं की ओर था। जो बुद्ध-जाल की परिस्थितियों को जानते हैं वह जानते हैं कि 'बुद्ध' और 'विन' होने का दावा उस युग में पीठस्थ और बर्द्धमान का ही गरी का बल्कि अनेक 'बुद्ध' और 'विन' उत्पन्न हो रहे थे वे वहाँ निर्घन्धों की ओर विशेष सवत नहीं मान सकते। फिर भी सर्वज्ञता के सम्बन्ध में बौद्ध दृष्टि को तो आनन्द ने ध्यान कर ही दिया

(१) बेजिये सामयाम-सुत्तम् (मग्गिम ३।१।४); सगीति-वरिपाव-मुत्त (दीप ३।१)

(२) बेजिये विरोधत-बुल बुक्कल्लसम्प-मुत्तम् (मग्गिम ३।१।४) तथा अल्ल सल्लुवादि-सुत्तम् (मग्गिम २।१।९)

(३) सम्यक-जलम् (मग्गिम ३।१।५)

प्रकार हम देखते हैं कि बुद्ध और महावीर के काल में बौद्ध और जैन दो भ्रमण संघ उपस्थित थे और उनका वापस में भीषित सम्बन्ध था। जैन भ्रमण-संघ काफ़ी पहले से चला आ रहा था और इस परम्परा के साधुओं को पाणि साहित्य में 'मिगळ' या 'मिगळ' नाम से पुकारा गया है। 'मिगळ' शब्द आज भी पहले की तरह अग्नि-विमुक्त जैन साधकों के छिपे जैन साहित्य में प्रयुक्त होता है। इस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए वह वास्तविक कुछ आश्चर्यजनक न जान पड़ेगा कि 'जिन' और 'वीर' शब्द जो मौखिक रूप में भगवान् महावीर या अन्य पूर्वकाशीन जैन महात्माओं के छिपे सम्बन्ध प्रयोग किये जाते थे पाणि साहित्य में भगवान् बुद्ध के विशेषण बन गये हैं। बोधि प्राप्त करने के बाद जब भगवान् बुद्ध-मया से वाराणसी की ओर आ रहे थे तो रास्ते में उन्हें उपक नामक एक व्यापारी बक साधु (जिनके मुखिया मन्वन्ति बोसाळ थे) मिला था। उसने भगवान् बुद्ध के मुख से उनकी ज्ञान-आप्ति की बात सुनकर उनसे कहा था "आमुष्मन् ! तुम जैसा बोधा नये हो उससे तो तुम अनन्त जिन हो सकते हो। इसके उत्तर में भगवान् ने कहा था "मैंने पाप कर्मों को भीत सिद्धा है इसलिये हे उपक ! मैं जिन हूँ"। इससे स्पष्ट प्रकर होता है कि 'जिन' शब्द उस समय निर्दोष और आजीवन साधुओं की परम्परा में प्रयुक्त था और उसे एक अपना नया अर्थ लेकर भगवान् बुद्ध ने अपने किये की पहचान किया था जैसा कि उन्होंने ब्राह्मणों के 'मैत्रिष' (तेचिन्व) 'वेदव' (वेदगू) 'ब्राह्मण' और 'स्तातक' (न्यातक) जैसे अनेक शब्दों के सम्बन्ध में किया था। जब भगवान् बुद्ध ने मिला का कलत्र करते हुए कहा कि 'धम्म भगवन् भी कहा जाता है ब्राह्मण भी स्तातक भी वेदगू (वेदव) भी श्रोत्रिय भी आर्य भी और महंत् भी" तो उन्होंने स्पष्टतम शब्दों में यह कह दिया कि मनुष्यात्मक उत्कृष्टतम अर्थ के सम्बन्ध में ब्राह्मण बौद्ध और जैन साधनाओं में कोई अन्तर नहीं है। 'वीर' शब्द का प्रयोग अनेक बार भगवान् बुद्ध के किये हुआ है। महाप्रजापती पौत्तमी ने भगवान् बुद्ध की स्तुति की है उसमें उन्होंने उन्हें 'वीर' कह कर पुकारा है। 'बुद्ध वीर नमोस्सु'। हे बुद्ध वीर ! तुम्हें नमस्कार हो। भगवान् बुद्ध और

(१) जिनप-पिटक—महाजम्ब; अरिय परिवेत्तन-सुत्तम् (मज्झिम १।१।६)

(२) महाजम्बुद-सुत्तम् (मज्झिम १।१।९)

(३) बेरी पाण्ड, पाण्ड १५७

महावीर दोनों महापुरुषों का समान रूप से 'जिन' और 'बीर' नाम धारण करना बीर और जैन दर्शन के तुलनात्मक अध्ययनों के लिये एक बड़े आश्वासन और महत्व की बात है^१।

जैन धर्म के अनुयायियों का उल्लेख बीर पाणि पाणि साहित्य में 'निगन्ध' (निर्गन्ध) नाम से हुआ है। ये निर्गन्ध नाट्यपुस्त (निर्गन्ध नाट्यपुस्त)

क अनुयायी बताये गये हैं। 'निर्गन्ध नाट्यपुस्त' पाणि साहित्य निर्गन्ध नाट्यपुस्त में भगवान् महावीर का नाम है। उनकी यज्ञना उस समय के प्रसिद्ध छह जातियों में की गई है। निर्गन्धों का संघटन बुद्ध-पूर्वकाल से बना जा रहा था। पाणि बपनों के अनुसार निर्गन्ध सामु एक ब्रह्म धारण करते थे जबकि अक्षरक विद्यमान नष्ट रहते थे। रजक्यों में भी जीवितत्व विद्यमान है ऐसा निर्गन्धों का विश्वास था^२। निर्गन्धों के मुख्य सिद्धान्त जिनका उल्लेख पाणि साहित्य में हुआ है अनुयायी संवर का नाम से प्रसिद्ध है। अनुयायी संवर चार प्रकार के संवर का नाम था जिसका विवरण पाणि ग्रन्थों के अनुसार इस प्रकार है (१) जीव हिता के भय से निर्गन्ध जल के व्यवहार का संवर करते हैं (२) सभी पापों का वारण करते हैं (३) सभी पापों के वारण करने में लगे रहते हैं (४) पापों के वारण करने के कारण वह सदा

(१) अमरकोश १।१।८ में बुद्ध और जिन को समानार्थवाची शब्द बताया गया है। "सर्वत्र सुप्रसिद्धो बुद्धो जर्मपुत्रस्तथापि"। समानार्थको भगवान् मारकसिन्धोउक्तिविग्रह"। आश्चर्य नहीं कि इसी प्रकार के व्यापारों पर मातृतीय विद्या के अध्ययन के प्रारम्भिक युग में यूरोपीय विद्वान् कार्य में बुद्ध और महावीर को एक ही व्यक्ति समझ लिया था। बैसिये उनका वि रित्तिग्रन्थ और इण्डिया बुद्ध १४८ १५ मिलाइये पण्डित-हन्वन् : इण्डियन डिमोलाकी विश्व पहली बुद्ध १९११ का विन्टर नित्य ने हमें बताया है कि काफी देर तक यूरोप में बुद्ध और जैन धर्म को विद्वान् एक ही धर्म समझते रहे। बैसिये उनका इण्डियन सिन्दरेवर विश्व दूसरी बुद्ध

(२) मम्मपद्मकथा विश्व तीसरी, बुद्ध ४८९ (पाणि टैक्स्ट सोसायटी का संस्करण)

(३) साम्प्रदायिक-मुक्त (बीध १।९) ; बैसिये उपाधि-मुक्त (मग्निम २।१।६) भी। अनुयायी संवर का यह धर्म जो पाणि निगन्धों में उपलब्ध

भूत-नाप (पाप-रहित) होते हैं^१। बुद्ध-काल में निगण्ठों के मुख्य केंद्र वींघाली और नागन्धा थे जहाँ वे अत्यधिक प्रभावशाली थे और राजकुमार, कालक्षिप्पा इतिगिकि पर्वत पर भी उनके निवास-स्थान थे। बुद्ध-काल में निर्दम्य साधुओं के अनुयायियों में उस समय के अनेक महापुरुष थे। वींघाली का सिंह सेनापति निगण्ठों का भक्त था और इसी प्रकार नागन्धा का उपाधि पुरुषपति भी। अश्विनम्भकपुत्र और जम्भय राजकुमार निगण्ठों के शिष्य थे। स्वर्ण बुद्ध की जन्मभूमि कपिलवस्तु में बप्प नामक शावक जो मज्झान् का बाबा (बूढ़ पिता) था निगण्ठों का अनुयायी था^२। बुद्धकालीन निगम्य साधुओं में दीव तपस्वी (वीर्य तपस्वी) और सज्जक के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। निर्दम्य परिव्रजिकाओं में सज्जा छोहा अवधारका सिवावतिका और पटनाराय के नाम अधिक प्रसिद्ध हैं। मज्झिम निकाय के अनुसार निगण्ठों के मुख्य शिष्य स्वैत वत्स पहलठे थे। स्वैतवत्सवारी भगवती (सेतसमयी) का भी एक अवलोकन है^३। मज्झिम निकाय की मट्ठकथा में कहा गया है कि निर्दम्य लोगों का बाबा था कि वे सब श्रमियों से विमुक्त हो चुके हैं, इसलिये उनका यह नाम है। उनका कहना था 'हमारे बन्धन प्रन्नि स्त्री क्लेश बाधास्त्री क्लेश नहीं हैं। हम क्लेश-प्रन्नि रहित हैं। इसलिये हमारा 'निगण्ठ' नाम है^४। निगण्ठ नाटपुत्त (निर्दम्य वातुपुत्र-मज्झान् महावीर) ने पाबा में निर्वाण प्राप्त किया था इसका उल्लेख पाणि ग्रन्थों में है और वहीं यह भी कहा गया है कि उनकी मृत्यु के बाद उनके अनेक शिष्यों में

होता है जैन धर्मन की मान्यता के अनुसार कसका ठीक धर्मन नहीं है। देखिये कज्ज-द्वारा सम्पादित 'बुद्धिचिन्तक स्तवीक' में भी कमजोरप्रसन्न जैन का लेख 'महावीर एवं बुद्ध' शीर्षक, पृष्ठ ८८। मज्झान् बुद्ध द्वारा उपरिष्ठ चातुर्मास-संवर के धर्मन के लिये देखिये अनुम्बरिक तीर्थनाम-बुद्ध (वीच ३।२)

- (१) देखिये अनुत्तर-निकाय की मट्ठकथा जिसमें दूसरी पृष्ठ ५५९ (पाणि ईश्वर लोसायडी का संस्करण)
- (२) देखिये कुशल-वत्तक जहाँ सज्जपायी नामक भगवती का उल्लेख है, जिसे 'सेतसमयी' कहा गया है।
- (३) अन्तर्गत पञ्चमकिलेसी पत्तिवुत्तमकिलेसी नरिष्व किलेसगण्डिरहिता मयं हि एवं वाचिताय कज्जनामवतेन। निगण्ठा। मज्झिम निकाय-मट्ठकथा जिसमें पहली पृष्ठ ४२३

विद्वान्तों के सम्बन्ध में विवाद उठ सका हुआ है^१। अतः बीठ ग्रन्थों के आधार पर भगवान् महावीर ने बुद्ध-परिनिर्वाण से पूर्व शरीर छोड़ दिया था, जो प्रायः ऐतिहासिक सम्बन्ध माना जाता है। बटिस्समुत्त (संस्कृत ३।१।१) में निर्घन्त्य ज्ञानपुत्र का बुद्ध यथाचार्य तीर्थंकर के रूप में वर्णन उपलब्ध होता है। निर्घन्त्य ज्ञानपुत्र के कुछ विद्वान्तों का वर्णन हमें देवबद्ध-मुत्त (मग्गिम ३।१।१) में भी उपलब्ध होता है। एक विरोध बात जो तीर्थंकर भगवान् के सम्बन्ध में पालि निकायों में कही गई है वह उनकी सर्वज्ञता या निश्चित-ज्ञानवर्धनसम्पन्नता के सम्बन्ध में है। निवत्थ नाटपुत्त उक्त सर्वदर्शी हैं निश्चित ज्ञान-वर्धन को जानते हैं। जानते जाते होते होते जाते सब उन्हें ज्ञान-वर्धन उपस्थित रहता है ऐसा कनेक सुत्तों में कहा गया है^२। हम जानते हैं कि भगवान् बुद्ध ने स्वयं अपनी सर्वज्ञता का प्रतिपादन किया था। यदि उन्हें कोई सर्वज्ञ कहता था तो इने ने असत्य के द्वारा अपनी निम्न मानते थे ऐसा उन्होंने कई बार स्पष्ट कर दिया था। वे किसी प्राणी का सर्वज्ञ होना स्वीकार नहीं करते थे। अतः भगवान् महावीर के बारे में भी उनकी क्या दृष्टि हो सकती थी इने हम जानती से समझ सकते हैं। बुद्ध-परिण्य भगवान् ने सर्वज्ञता का दावा करने वाले शास्त्राचार्यों की ओर ध्यान कर्तते हुए कहा था "यहां एक शास्त्रा सर्वज्ञ होने का दावा करते हैं परन्तु सुने वरों में भी निष्ठा के लिये जाते हैं। निष्ठा तो पाते नहीं उल्टे कण्ठों से शरीर को नुचवाने हैं। वे स्त्री-पुरुषों के नाम-गोत्र पूछने हैं बांध-जपर का नाम पूछने हैं अपना पत्नी पूछने हैं^३। कुछ विद्वान्तों का कहना है कि भगवान् का लक्ष्य निर्घन्त्य साधुओं की ओर था। जो बुद्ध-भग्न की परिधिनिर्वाणों को जानते हैं वह जानते हैं कि 'बुद्ध' और 'जिन' होने का दावा उस दुन में पौतम और वर्जमान था ही नहीं था बल्कि अनक 'बुद्ध' और 'जिन' उत्पन्न हो रहे थे व महा निर्घन्त्यों की ओर विद्यमान सबत नहीं मान सकते। फिर भी सर्वज्ञता से सम्बन्ध में बीठ दृष्टि को तो भगवान् ने व्यक्त कर ही दिया

(१) हेसिये सामयाम-मुत्तम्त (मग्गिम ३।१।४) सदीहि-परिवाय-नत्त (दीप ३।१)

(२) देसिये विरोधत्त बुत्त बुद्धवत्तम्त-मुत्तम्त (मग्गिम ३।१।४) तथा बुत्त सत्तम्त-सत्तम्त (मग्गिम ३।१।९)

(३) सत्तम्त-नत्तम्त (मग्गिम ३।१।६)

वा। सर्वज्ञतावाचक की 'माय्यता त्रिस' धर्म में हो उसे स्वयं भगवान् बुद्ध ने 'अनास्वादिष्ठ ब्रह्मधर्म' या आराधनहीन धर्म : कहा था^१। सुम्पर (एक साध) कोई मनुष्य तीनों काल के और तीनों लोकों के पदार्थों को जानेवा ऐसा भगवान् बुद्ध नहीं मानते थे। इसीकिये उन्होंने न वैदिक ऋषियों को सर्वज्ञ माना था और न स्वयं अपने को। जैन दर्शन में इस विषय सम्बन्धी वस्तुतः एक परिपूर्ण समाधान है जिसकी सौमपत्तिक अभिव्यक्ति 'प्रबचनसार' की इस भाषा में की गई है "जो एक ही साध तीनों कालों के और तीनों लोकों के पदार्थों को नहीं जानता उसी पर्यायसहित एक इन्द्र जानता भी शक्य नहीं है^२। इसका अर्थ यह है कि जो सबको नहीं जानता वह एक को भी नहीं जानता। बुद्ध की आवश्यकता नहीं कि इस दार्शनिक विचार में भगवान् बुद्ध ने कोई भाग नहीं किया है और सम्भवतः यह उनके युग में उत्पन्न भी नहीं हुआ था। निर्गन्ध ज्ञापुत्र के सिद्धान्तों को संक्षेप रूप में पाकि निकायों में इस प्रकार रखा गया है "जो कुछ भी वह पुत्र सुब बुद्ध या असुब-अ-बुद्ध अनुभव करता है वह सब पहले किने हुए हेतु से। इस प्रकार पुरान कर्मों का तत्पत्ता से ज्ञात करने से नये कर्मों को न करने से अविध्य में परिणाम रहित होता है। परिणामरहित होने से कर्म-क्षय कर्म क्षय से दुःखक्षय दुःख-क्षय से वेदना-क्षय वेदना-क्षय से सब दुःख बीज होते हैं^३। सैद्धान्तिक दृष्टि से एक अत्यन्त महत्वपूर्ण बात जो हमें निर्गन्ध ज्ञापुत्र के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में पाकि निकायों में उपलब्ध होती है वह है उनके द्वारा मानसिक कर्म (मनोक्म्म) और सारिरीक कर्म (कम्म-क्म्म) के पारस्परिक अविध्य सम्बन्ध पर जोर देना। 'चित्त धर्म कायो होति कायं धर्मं चित्तं होति'^४ अर्थात् चित्त पर आधारीत काया है और काया पर आधारीत चित्त है। यह जैन साधकों का बुद्ध-काल में प्रसिद्ध आदर्श-मान्य था। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह बहुत मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त जिसका मौलिक रूप से प्रतिपादन निर्गन्ध ज्ञापुत्रों की परम्परा में किया गया उनकी जीवनदृष्टि के सहारे नैतिक अभिप्रेक्षण को व्यक्त करता है और इस सिद्धान्त की

(१) ऐकिये ब्रह्मधर्मा पुच्छ २५३

(२) भाषा ४८

(३) ऐकिये-मुत्त (अधिकम् ३।१।१२)

(४) महासंन्यक-मुत्तान्त (अधिकम् १।५।१६)

निर्धकोष रूप से बीड़ सावना में ग्रहण किया गया जब कि भगवान् बुद्ध ने कहा 'चेतना (चित्त) की मे कर्म कहता हूँ'। 'एक गांठि कइ फेरे।

अगर हमने भगवान् महावीर (निर्लेख ज्ञातृपुत्र) के जीवन और उनके उपदेशों के सम्बन्ध में जैसे कि वे पाकि मित्राओं में वर्णित हैं कुछ वर्णन किया है। हमें याद रखना चाहिये कि यह चित्र बहुत कुछ अपूर्ण कहीं-कहीं बिगड़ और टोड़-भरोड़ कर भी रक्खा हुआ है। उसके आधार पर जैन दर्शन या उसकी धर्म सावना के सम्बन्ध में कोई मत निर्धारित कर लेना उसके साथ अन्याय होगा। जैसे कल सूखी मूर्तियाँ हुई पत्तियों को देखकर हम किसी मानवसंस्था समन्वित पत्रपुष्पादि की समृद्धि से युक्त विद्यालय उपवन का अनुमान नहीं लगा सकते वही हाल बीड़ पाकि ग्रन्थों में प्राप्त जैन धर्म या दर्शन सम्बन्धी वर्णनों का है। जैन दर्शन-परम्परा विद्यालय और मजूरी है और उसका प्रवृत्त अध्ययन उसके स्वतन्त्र मौखिक ग्रन्थों के आधार पर ही होना चाहिये। हमें यह कमी न भूकना चाहिये कि बीड़ और जैन संघ दोनों समय-समय होते हुए भी विधेयत विषय-भाषि के लिये बुद्ध-काक में प्रतिस्पर्धा में रत थे। अतः एक ने दूसरे के साथ कुछ ऐसा अस्य अन्याय भी किया है जिसे हम आज अधिक सहानुभूति के साथ समझ सकते हैं। स्वयं बीड़ संघ की विभिन्न शाखाओं ने एक दूसरे के साथ और इसी प्रकार जैन संघ की शाखाओं ने एक दूसरे के साथ इस प्रकार का अस्य अन्याय किया है जिसकी सामान्य मानवीय निर्लक्ष्य समझकर हम आज आसानी से भुला सकते हैं। बीड़ धर्म के वर्णनों के आधार पर जैन धर्म के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में और जैन धर्म के वर्णनों के अनुसार बीड़ धर्म के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में हमें निम्न बातें याद रखनी चाहिए। शिष्य-श्रापि के लिये इनमें काफी होड़ चल रही थी और इसकी प्रतिष्ठाया इनके वर्णनों पर भी पड़ी है। पाकि वर्णनों के ही अनुसार निर्लेख लोग बुद्ध की 'अधियावारी' कहते थे जो वह वास्तव में नहीं थे और इसी प्रकार बड़-शिष्य चित्त वहरति के साथ निर्लेख ज्ञातृपुत्र के साथ संवाद के सम्बन्ध में तथा बाबा वातर में जिस

(१) देविये तीर्थमुल (अपसर ८:११:११:१) निषण्ठ नाकुल के शिष्य अमय राजकमार के द्वारा बुद्ध की निम्ना के लिये देविये अमय राजकमार-मुत्तम (मज्झिम २:११:८)

(२) जो पट्टिकासण्ड में हुआ था, देविये संघुल-निषण्ठ जिस पाँचवीं, पृष्ठ १९८ (पाकि ईश्वर सोतापदी का संस्करण)

प्रकार निर्धन्य साधकों को उपस्थित किया गया है वे कर्तों बौद्ध साहित्य को गौरव देने वाली नहीं करती या सकती। यहाँ सम्योप की बात यही है कि भगवान् बुद्ध का इससे कुछ सम्बन्ध न था। भगवान् बुद्ध इस बात से बड़ सतर्क थे कि निर्धन्यों के जो विषय उनके भक्त को स्वीकार भी करें तो उसके बाद भी वे अपने निर्धन्य युवकों का उसी प्रकार दानभागादि से सत्कार करते रहे जैसा वे कि पहले करते थे। उपाधि पुण्यपति को स्पष्टतः उन्होंने ऐसा आदेश दिया था^१। निर्धन्य साधकों के प्रति बिना सम्मान की भावना रखते हुए इस प्रकार का आदेश नहीं दिया जा सकता था। यहाँ बौद्ध साहित्य के गौरव को बढ़ाने वाली एक बात को भी बताना अनुरोध न होना जिसका जैन धर्म के एक ऐसे पीरवर्ग साध्य की ओर संकेत किया है जिसका पता स्वयं जैन धर्म को भी नहीं है। अष्टोक्त के पुनः और पुनः महेन्द्र और श्वमिषा जब लंका में धर्मप्रचारार्थ गये तो वहाँ उन्होंने अपने से पूर्व स्थापित निर्धन्य-संघ को बोला^२। लंका के प्राचीन नगर अनुपमपुर की (जो आज सधरूर के रूप में पड़ा है) जब स्थापना की गई तो वहाँ 'महासंघ' के कमनानुसार उत्कालीन राजा ने निर्धन्यों के लिये भी आश्रम बनवाये। इसका ही नहीं पाकि संघों का साध्य है कि लंका में बौद्ध धर्म की स्थापना होने के बाद भी ४४ ईसवी पूर्व तक निर्धन्यों के आश्रम लंका में विद्यमान थे जिसे ऐतिहासिक ग्रन्थ के रूप में 'पाकि डिक्कनरी जॉन प्रोवर नेम्स' के संपादक प्रसिद्ध सिद्धी बौद्ध विद्वान् मत्तस्सेकर ने भी स्वीकार किया है^३। जैन विद्वानों को अपने प्राचीन विदेशी-प्रचार करने की आज्ञा करनी बाह्य है। बुद्ध-काल में आजीवकों का एक सम्प्रदाय था और उनके प्रति भगवान् बुद्ध की दृष्टि अच्छी नहीं थी। वे उन्हें अक्रियावादी मानते थे और सुगति के अनधिकारी^४। आजीवकों को जैनों का एक सम्प्रदाय मानना गलती होगा। डा. जैनीमाधव बाबुभा जैसे विद्वान् ने इस प्रकार की गलती की है। जैनधर्म का आजीवक सम्प्रदाय से क्या सम्बन्ध है इसका जम्बोज हम 'प्राचीनकालीन भारतीय धर्मन की

(१) वेत्थिये उपाधि-मुत्त (मज्झिम निकाय)

(२) वेत्थिये महासंघ १।१७

(३) वेत्थिये पाकि डिक्कनरी जॉन प्रोवर नेम्स में 'मिपठ' ग्रन्थ का विवरण।

(४) वेत्थिये वैविज्जवज्जगीत-मुत्त (मज्झिम १।१।१)

अवस्था' के विवरण के समय नर बुझे हैं। स्वयं पाणिनिकायों में आश्विनियों के सम्बन्ध में कहा गया है 'ये आश्विनिक तीन को अपना मार्ग दर्शक बतलाते हैं—नन्व जास्त कृष्ण संक्रुत्य और मन्वसि गोसाक।' अतः आश्विनियों को निर्देशनों में सम्मिलित करना ठीक नहीं है। डा. बेन्जी-मायनबाहुजा ने आश्विनियों के साथ तज्जोवतच्छरीरवासी नास्तिकवासी विनयवादी बाहि सम्प्रदायों को जैन सम्प्रदायों के रूप में वर्णित किया है^१ जो ठीक नहीं मान पड़ता।

यहाँ एक बौद्ध और जैन दर्शनो का वैदिक धर्म के साथ सम्बन्ध का प्रश्न है हम स्वामी शबानन्द के शब्दों में कह सकते हैं 'जैनबौद्धमोरक्कम्'^२। वेद-ब्रामाण्य को इन दोनों में से कोई नहीं मानता। वैदिक यज्ञ यागादि की बार दोनों में से किसी की सहानुभूति नहीं है। परन्तु दूसरी ओर जब हम देखते हैं तो काफी सेव भी है। जैन रघनपूर्वत आत्मवासी रघन है और बौद्ध रघन के नाम के साथ तो 'अनात्मवाद' अनिवार्य रूप से बुझा हुआ है उसके उत्तरकात्मिक पुद्गलभूम्यता और वदभूम्यता की तो कोई बात ही नहीं। बौद्ध और जैन दोनों अहिंसावासी धर्म हैं परन्तु अहिंसा की स्वीकृति जैन धर्म में बौद्धधर्म की अपेक्षा अधिक व्यापक और गम्भीर है। तत्त्वा के स्वरूप को लेकर कुछ भेद है। बुद्ध ने ज्ञान प्राप्ति के लिये अनेक प्रकार की कायकलेषमया तपस्याएँ की। परन्तु उन्हें बाधि के लिये उपयोगी नहीं पाया। यह धर्म की कड़ी तपस्या के बाद जब बुद्ध ने कहा 'मुझे उससे ज्ञान की प्राप्ति नहीं हुई' तो यह उस समय की धार्मिक साधना के लिये एक बड़ी अन्तिमारी बाधी थी। तपस्या के सम्बन्ध में हम बुद्ध के मन्त्रम्य को अत्यन्त ध्यान कर चुके हैं हमलिये उसका पुनरुद्धार करना यहाँ आवश्यक न होगा। यदि तपस्या करने घटीर को कष्ट देने दिनी के विल-मक दूर होने हैं और उसके कष्टकर्मों की वृद्धि होती है तो उसके लिये इस प्रकार की तपस्या को बाध-मने की बुद्ध विहित और आवश्यक समान है उससे विपरीत को निषिद्ध और अनाश

(१) लम्बक-मुत्तमा (मज्झिम २।१।६)

(२) वैदिके उनकी ग्री अड्डिस्टिक इन्डियन रिजोसपी बण्ड २८२, २९५
३ २ ३ ६ ३१८ एवं ३३३

(३) तत्पार्थ प्रकट (इराता लक्ष्मणास)

सक ।^१ बिना बीर शरीर के कमों के बगिच्छ सम्बन्ध का प्रस्थापन करने वाले जैन साधक कायिक तपस्या पर ही जोर देते हैं। ऐसा कहना उनके मतभेद को विवक्षित करना होगा। फिर भी तपस्या जैन साधना का अधिक आवश्यक अंग है अपेक्षाकृत बीड़ साधना के यद्यपि बीड़ साधना में भी उसके महत्त्व की स्वीकृति है। बुद्ध के विचार का प्राण है उसका मध्यममार्गी स्वल्प जो उसकी अपनी विशेषता है।

जैन दर्शन और बीड़ दर्शन दोनों ही एक भाँति स्थिर चैतन्य कर्ता की सत्ता में विरवास नहीं करते। जैसा अभी कहा गया दोनों का प्रामाण्य दोनों की ही स्वीकार्य नहीं है। दोनों ही अहिंसा पर अधिक जोर देने वाले हैं यद्यपि जैन दर्शन तो कुछ अत्यधिक भी। अब हम कमल-व्यवहार-पक्ष तत्त्व-पक्ष और प्रमाण-पक्ष को लेकर इन दोनों दर्शनों के सम्बन्ध पर आते हैं।

व्यवहार-पक्ष या नीति-पक्ष में जैन चार्चनिकों ने सम्बन्धपूर्ण सम्मेलन और सम्मेलन-कारिभ्य को मोक्ष का मार्ग स्वीकार किया है^२। अतः बीड़ दर्शन के साथ उसकी पूरी समानता है। हम वास्तव में ये व्यवहार-दर्शन इस साधन-विपुटी को बीड़ कार्य अष्टाधिक मार्ग का क्षेत्र में संक्षेप कह सकते हैं या इसका विस्तार कार्य अष्टाधिक मार्ग को मान सकते हैं बिना एक दूसरे पर किसी के श्रद्धा की स्थापना करते हुए। कार्य अष्टाधिक मार्ग के प्रत्येक अंग के भाँति में 'सम्पद' जुड़ा हुआ है और यही बात जैन-साधना की उपयुक्त विपुटी में है। यह अत्यन्त सार्वक है। वस्तुतः सम्पत्त बीड़ और जैन दोनों दर्शन-साधनाओं का एक अमिष्ट अंग है, यद्यपि केवल सम्पत्त को लेकर बीड़ दर्शन की अपेक्षा जैन दर्शन में अधिक विचार है। जैन योग का यह हम अर्थ करने को तो वह जगत्त जैसा ही होगा जैसा उपनिषदों का महर्षि परब्रह्म का अथवा बुद्ध का। यही भूत्पापार्थ में ध्यान करने का उपदेश^३ यही हिंसा अत्यन्त चोटी भाँति ॥

(१) वैश्विदे वैश्वज्ञ-सुसन्त (मन्त्रिम ३।१।१)

(२) सम्पत्तदर्शनमार्गकारिभ्य गीतमार्गः । तत्पार्थ सूत्र १।१

(३) भूत्पापारेण विरिगुह्यककीदराविनु आवासाः । तत्पत्त सूत्र ५।५; मिलन-हृदे बुद्ध की प्रसिद्ध उक्ति 'निधुमी । भूत्पापार्थों में आकर ध्यान की वृद्धि करो' । विरिगुह्य, पुमान्-युक्त और वृत्त-भूत में ध्यान करने का उपदेश भी अथवा बुद्ध ने दिया है।

विरति^१ नहीं सत्य अस्त्येय अहिंसा और ब्रह्मचर्य की भावनाएँ^२ नहीं कर्मों का विभाजन और उस कर्म से मुक्ति प्राप्ति रूपी नहीं जीवन का उद्देश्य^३। कर्मों का निरोध किए बिना जैन दर्शन में भी मुक्ति सम्भव नहीं है। उस कर्म का स्वरूप यहाँ पुरुषलक्ष्य अथवा लक्ष्य है जबकि बौद्ध दर्शन में चेतना रूपी बौद्ध दर्शन के 'अवशस' कर्म ही यहाँ ज्ञानावरणीय कर्म दर्शनावरणीय कर्म बोधनीय कर्म और मोहनीय कर्म इन चार 'पाठीय कर्मों' के रूप में प्रकाशान्तर से रहने हुए है अपने विशेष ब्रह्म का एक आवरण पहने हुए। फिर जैन दर्शन में जिन्हें 'अमरार्य' कर्म कहा गया है वे बौद्ध विचार के तीन बन्धनों अथवा पाँच नीवरणों से कितनी समानता रखते हैं इसकी भी बताने की यहाँ आवश्यकता नहीं। पुनः कर्म का फल पुनः और अगुण वा अशुभ^४ इस कम नियम सम्बन्धी निष्ठा को दिखाने की भी क्या आवश्यकता? योग दर्शन के तो वे बिल्कुल अमरार्य और विशेष सहस्र^५ के रूपान्तर ही है इसके बताने में भी यहाँ परिश्रम करना नहीं होता। जैन साधना की अशुचि भावना को जो यहाँ अत्यन्त प्राचीन काल से प्रचलित है बौद्ध कर्म के अशुभ भावना के रूप में लिखा है, का हरेकाल के इन सम्बन्धी मत से^६ जिसमें उन्होंने बौद्ध-कर्म पर जैन कर्म के अर्थ को स्वीकार दिया है सहस्र होने में हमें विशेष बटिनाई नहीं। बौद्धों के ब्रह्म विहार स्वरूप मैत्री करुणा महिता और उपेक्षा की भावनाएँ जैन साधना में भी विद्यमान हैं^७। जैन दर्शन के अनुसार कर्म-पुरुष ही जीव और अजीव का सम्बन्ध कराना है और जीव और कर्म परमाणुओं की गति को ही जैन दर्शन में आसन्न कहा जाता है जो भव का कारण है। जीव और कर्म का पारस्परिक सम्बन्ध ही जैन दर्शन में 'बन्ध' या बन्धन कहलाता है। जिन

(१) हिंसामृतस्तोयाश्चक्षुपरिग्रहेभ्यो विरतिर्विमतम् । तत्कार्य-सूत्र ७७

(२) वैजयं तत्कार्य-सूत्र ७७

(३) शुभ-पुरुषपर्यायः वापस्य । तत्कार्य-सूत्र ६१

(४) वैजयं अर्थात् बौद्ध दर्शन और यौग-दर्शन के सम्बन्ध का विशेषण ।

(५) वैजयं हि बोधिसत्त्व बोधिमन्त्रेण बुद्धिरुत्तमं संसृज्य निन्देत्तरं पृष्ठ ९५; जितान्दमे तत्कार्य सूत्र ७१२

(६) मैत्रीप्रमोदकाख्यानाम्प्राप्तानि च सत्यमुपाधिपरित्यज्यमानाविशेषेण । तत्कार्य-सूत्र ७११

कर्मों के करने से जीव का स्वामानसिक प्रकाशमय स्वरूप बाष्पकारित हो जाता है उन्हें पाप कर्म कहते हैं। जब जीव को धर्मिक ज्ञान प्राप्त हो जाता है तो नशीम कर्म का उत्पन्न होना बन्द हो जाता है मरवा जैन धार्मिक भाषा में कहना चाहिए कि कर्म-मुक्तक का जीव की ओर पतिलीक होना बन्द हो जाता है और यही 'संवर' कहा जाता है। 'बन्धुना संवरों साधु' का प्रयोग तो बुद्ध के उपदेशों में भी हमें उपलब्ध होते जिनके समान कहीं-नहीं जैन-म्यास्या भी की गई है, किन्तु संवर की तात्त्विक म्यास्या तो जैन दर्शन की अपनी जैन है। संवर (सम) का अभ्यास करते-करते जब जीव कर्म परमाणुओं से छूटने लगता है तो यही 'निर्वरा' की अवस्था होती है। इस निर्वरा की अवस्था प्राप्त होने पर जो परिपूर्णतम संम के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है, जीव मुक्त हो जाता है और उस दशा में वह अनन्त दर्शन अनन्त ज्ञान और अनन्त जीव का भागी होता है। इसी उद्देश्य की ओर जैन साधना जीव को के जाने की कोशिश करती है और इस अर्थ में न केवल वह बीज दर्शन से ही बल्कि प्रायः सभी भारतीय अन्य दर्शनों से भी भरी प्रकार संमत है। यदि निश्चय ही और सब बातों को नीचे स्वीकार कर जैन दर्शन ने धर्म के हेतु का निदान आत्म के रूप में ही दिया है और संवर या सम को ही मोक्ष मार्ग ठहराया है तो हम कह सकते हैं कि उसका वह निदान और यह धैर्य-विशाल अनुपम सत्यों के वास्ता जग 'उत्तम निवक' तथागत के जीव-विज्ञान से कुछ विभिन्न प्रकार का नहीं है किन्तु समान ही

(१) भिक्षादये 'बन्धुना संवरों साधु साधु लोलेन संवरों। बाधेन संवरों साधु साधु विह्वल्य संवरों ॥ कायेन संवरों साधु साधु बाधाय संवरों मर्या संवरों साधु साधु सम्बल्य संवरों ॥ सम्बल्य संवृतो भिक्षु सम्बल्य पमुञ्चति। बन्धुना, भिक्षुवप्यो २५।१-२; वैश्वेदे कायेन संवरों साधु, साधु बाधाय संवरों। अनन्ता संवृतो साधु साधु सम्बल्य संवरों ॥ सम्बल्य संवृती कञ्ची रक्षितोति पमुञ्चतीति' संवृत भिक्षाव। जैन दर्शन में 'संवर' की इस रूप में व्याख्या के लिये वैश्वेदे आत्मनिरोध संवरः। तत्त्वार्थ-सूत्र १।१

(२) आत्मो नबहेतु इत्यहं संवरों पीडकारणम्। इतीयमर्हती बुद्धिः अन्य-इत्या प्रपञ्चनम् ॥ सर्व दर्शन लक्षण में उद्धृत।

मन्त्रम्य का व्यवहसन करने वाला है। बीज साधना में जिस प्रकार लोक को अनित्य और अक्षरण कहा गया है, वही बात जैन साधना के सम्बन्ध में है^१। बर्मास्तिकाय^२ प्रत्येकबुद्ध^३ और बुद्ध के प्रवेश क्षेत्र^४ की कल्पनाएँ स्पष्टतः बीज धर्म से ली हुई बात पड़ती हैं।

तत्त्व-दर्शन के क्षेत्र में आते ही हमें बीज और जैन विस्तृत-धारकों की परस्पर विभिन्न प्रवृत्तियों और रुचियों का पता चलने लगता है। यहाँ विज्ञानवाद या दृश्यवाद जैसी कोई वस्तु नहीं है। जैन दर्शन के अनुसार

तत्त्वदर्शन के क्षेत्र में स्विच्छता और विनाश दोनों ही प्रत्येक वस्तु में रहते हैं। कोई भी वस्तु एकान्त नित्य और एकान्त अनित्य नहीं है। सभी वस्तुएँ नित्य और अनित्य दोनों प्रकार की हैं।

‘न मयो संबन्धिहीनो संघो वा नास्ति संभव विहीनो।

उत्पादो हि य मयो न विना योऽर्थोऽव्ययः ॥

बर्मात् ‘उत्पत्ति के बिना नाश और नाश के बिना उत्पत्ति सम्भव नहीं है। उत्पत्ति और नाश दोनों का भाव्य कोई पदार्थ होता चाहिए। एकान्त नित्य पदार्थ में परिवर्तन सम्भव नहीं है और यदि पदार्थों को लक्षिक माना जाय तो ‘परिवर्तित कौन होता है? यह भी बताया नहीं जा सकता। अतः जीव जैन दर्शन के अनुसार एकान्त नित्य नहीं है। परमाणुओं के संघात से ही संसार के सारे पदार्थ बने हैं अतः जैन दर्शन का एक मौलिक विचार है। परमाणुओं के पुनः को ‘स्कन्ध’ कहा जाता है। मौलिक अवस्था अपने समष्टि रूप में ‘महास्कन्ध’ कहा जाता है। जैन दर्शन में परमाणु आदि-अन्त-हीन और नित्य है। परमाणु अमूर्त हैं। पृथ्वी जल वायु आदि एक ही प्रकार के परमाणुओं के रूपान्तर हैं। मुक्त जीव परमाणुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन परमाणुवादी हैं और जीवों की अनेकता मानने के कारण अनेक-जीववादी भी किन्तु जीव को वे व्यापक नहीं मानते। उनके अनुसार ज्ञान जीव का गुण नहीं है किन्तु जीव

(१) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १।७

(२) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १।८

(३) देसिये तत्त्वार्थ-सूत्र १।९

(४) " तत्त्वार्थ-सूत्र १।९

ज्ञान स्वरूप ही है। कर्म-मुक्तिक से उसके वास्तविक ज्ञान पर आरम्भ पड़ा रहता है। किन्तु जब मुक्ति की अवस्था प्राप्त हो जाती है जीव अनन्त बुद्धि और अनन्त दर्शन बाका हो जाता है। यही मुक्त जीव 'सिद्ध' कहलाता है। अब जैन दर्शन 'सिद्ध' अवस्था के रूप में जीवन्मुक्ति को स्वीकार करता है जो बौद्ध दर्शन के साथ साथ अन्य भारतीय दर्शनों की भी एक प्रायः सामान्य प्रवृत्ति ही है। जीव अजीव आश्रय वस्तु संहर, निर्बरा मोक्ष (जीवाजीवमवसंहरनिर्बरामोक्षास्तत्त्वम्) तथापाप और पुण्य इन तीनों विभागों में ही विश्व के सारे पदार्थों को बाँटने वाले जैनो को ईश्वर की उपलब्धि कहीं नहीं हुई। अब उत्तरकाशीन बौद्ध आचार्यों के समान वे भी अनीश्वरवादी हैं जगत् का कोई कर्ता उन्हें नहीं मिला। यदि ईश्वर के कृतत्व सम्बन्धी विश्वास को आचार्य जर्मकौलि केवल अनुष्णों की बुद्धि की जकड़ का चिन्ह मात्र समझते हैं तो संस्कृतेन उस प्रकार के विश्वास से बचने के लिए अपने अनुशासक के प्रतिवृत्तता प्रकाशित किए बिना नहीं रहते 'कर्तास्ति दक्षिण्यवत्' स चैक स सर्वय स स्ववश स मित्य' इमा कुहेवाक विद्वन्ना स्तु' तेषा न वेयाम् अनुशासकस्तत्त्वम्'। जैन आचार्यों के लक्ष्य ही ईश्वरकृतत्वात् के विरुद्ध प्रायः होते ही हैं जैसे बौद्ध आचार्यों के। अचरीरी कर्ता की वसन्त बत्ता ईश्वर के पास सृष्टि निर्माण के लिए किसी भी उद्देश्य की अविद्यमानता ईश्वर की कारुणिकता और जगत् की दुःखमयता में पारस्परिक असंगति बाधित बातें ऐसी हैं जो ईश्वर-कृतत्वात् को जमाने नहीं देती। जैन दर्शन भी बौद्ध दर्शन के समान ही फल प्राप्त कराने के लिये कर्म मात्र को ही पर्याप्त समझता है। इस प्रकार वेद और ईश्वर दोनों के ही विरोधी होने के कारण जैन और बौद्ध दर्शन 'आस्तिकवादी' लोगों के हाथ एक ही कोटि में गिरा दिए गए हैं और अन्य बातों में उनके पारस्परिक विमर्श की ओर इतना ध्यान नहीं दिया गया। अब हम जैन दर्शन के व्यापक पर भाते हैं।

जैन न्याय-परम्परा अत्यन्त विशाल और विस्तृत है। मध्ययुगीन न्याय के इतिहास में जैनो का एक विशेष भाग है। अकर्मक का राजवाटिक, स्वामी

(१) स्पष्टाचमञ्जरी।

(२) ईश्वरवाद के विस्तृत खण्डन के लिए देखिए हरिमन्न का पद्वर्धन-समुच्चय और उस पर गुजरान की वृत्ति।

विद्यानन्द का दकोकवातिक और समस्त भद्र की उत्तरकाशीन (अर्थात् आप्त मोक्षायां प्रसिद्ध ग्रन्थ इसी समय रहे सम्प्रयुगीन) बौद्ध और यह। हरिमत्र सूरि के 'सहस्रार्थन समुच्चय' मस्तिष्कन जैन न्याय-परम्पराएँ की 'स्याद्वादाय मंत्री' भी अत्यन्त प्रसिद्ध ग्रन्थ है

त्रिनमें नैयायिक दृष्टि से जैन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है^१। जैन नैयायिकों ने बौद्ध धर्ममयवाद का जो निराकरण किया है उसका विवरण पीछे हम 'धर्मिकवाद' का विवेचन करते समय वे चुके हैं। जैन न्याय की सबसे बड़ी देन भारतीय नैयायिक विचार को उनका 'स्याद्वाद' सम्बन्धी सिद्धान्त है। उसमें सचिकल्प मानसोप ज्ञान की अस्पता की अनुमति कूट-कूट कर मरी है। साब ही समन्वयवाद की भी। स्याद्वाद को ही अनेकान्तवाद कहने ह और यह एक प्रकार से जैन दशन का दूसरा नाम ही है। अब इस सिद्धान्त का जैन दशन में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। 'स्याद्वाद को 'स्याद्वाद्यमन्त्री' में संश्लेषित इन प्रकार परिभाषित किया गया है 'स्याद्वाद्योन्नेवान्तवादा नित्यानित्यादयमेव धर्मदाबनेववस्तुभ्युपगम इति' अर्थात् स्याद्वाद अनेकान्तवाद को कहने है, त्रिनके अनुसार एक ही वस्तु में नित्यता अनित्यता आदि अनक धर्मों की उपस्थिति मानी जाती है और प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक मानी जाती है। इस प्रकार जैन दर्शन का विचार है कि एक ही वस्तु को दशन की अनेक दृष्टियाँ हो सकती हैं बिन्तु सम्पूर्ण माय क्या है इसको दशन के लिये सब दृष्टियों का समन्वय आवश्यक है। यही मात्स्य अनेकान्तवाद को 'सम्पूर्ण आदेश' या 'सर्वल आदेश' कहने का है। सब कुछ महा जगत् में 'विचल' ही विचल आदेश है सचिकल्पक जगत्-जगत् है। 'सर्वल' आदेश यही सब दृष्टियों को मिलाने पर बनता है त्रिनका 'अनेकान्त' प्रतीक है। बिनी वस्तु की नता या अमता के विषय में हम कुछक यही यह नकथ है (१) गायद है (२) गायद नहीं है। (३) गायद है और नहीं है (४) गायद अवकल्प्य है (५) गायद है और अवकल्प्य है (६) गायद नहीं है और अवकल्प्य है तथा (७) गायद है नहीं है और अवकल्प्य है। इसी को सप्तप्रती

- (१) बिन्तु नैयायिक दृष्टिकोण से ज्ञान अत्यन्त उच्च है मरदाहृत 'द्वय र्वात्मिकनिर्मित' निष्ठोत्त दिधाकर हृत 'ग्यादायनार' नात्रिय नन्वि हृत 'वरीतामन लुभ' द्वेदपुरिहृत 'प्रम-पनयन-वात्मकार' आदि ।

मय^१ भी कहते हैं। कुछ विद्वानों ने इस मय की संवेहवादी व्याख्या की है, जिससे सहमत होना कठिन है। अक्षेप ज्ञान को सिखाने वाले ज्ञाता संवेह को शिक्षार्थी पर यह सन्भव नहीं। अक्षेप के कठिणपुत्र के विचारों की प्रसन्न सन्तुष्टि मय में देखना ठीक नहीं है। हमारी समझ में अक्षेप ज्ञान केवल ज्ञान, को शिक्षा का प्रयत्न इस सिद्धांत में किया गया है। वह दृष्टि में किसी मत-वाद में एकाग्र-निष्ठा सेवक न के लिए है जिसका उपदेश अगमान्मुक्त ने भी दिया था। भव-वान् मुक्त ने 'है' और 'नहीं' की कोटियों का परिवर्तन करके तत्त्व को अभा-कृत कर दिया था। मध्यम मार्ग को स्वीकार किया था। उदाहरण और अविचार वर्म की उसी दृष्टि की अभिव्यक्ति अनेकान्त के रूप में हुई है, ऐसी हमारी विमल धारणा है।

औपनिषद् आत्यन्तविद्या का मानव्य केकर अपने वाले मनीषी डा. रामाहम्पन् ने बीज दर्शन के अनेकान्तवादी मयार्थवाद को बीच पार्थ में पड़ाव डालना ठहरा दिया है^२। अत्यार्थ संकर ने भी इसी कारण बीज दर्शन को 'असंभव' कहा था।^३ पर हमारे पास बीजा पैमाना नहीं है। वर भी सी बात हम नहीं कह सकते। मानवतावादी बीज दर्शन जब आत्मवाद के मनेके में पड़ा तो उसे बीच पड़ाव में ठहरने पर ही संतोष करना पड़ेगा। या वेदान्त में निष्ठ कर अपनी पक्षक सत्ता को बेनी पड़ेगी। दूसरी कोई वधि नहीं है। अमल वर्म अपने मौखिक रूप में साधना-मार्ग ही वा सम्प्रकाश का वर्म ही था। भववान् महावीर ने जब 'स्वास्ति स्यान्नास्ति' कहा था तो पूर्ण सत्य के प्रस्थापन में यह उनके द्वारा दूसरे मतों को लपेटा देने के परिणाम स्वल्प ही था। 'यही सत्य है' (इत्येव सत्यं-सूर-सूत) इस विचार की शान्ति का वह एक

(१) स्वास्ति स्यान्नास्ति, स्वास्तिनास्ति स्वास्तिनास्ति स्वास्तिनास्ति स्वास्ति वा वस्तव्यः, स्यान्नास्ति वास्तव्यः स्वास्ति वा वास्ति वास्तव्यः।

(२) मिताह्वे One thing, however is clear, that it is only by stopping short at a halfway house that Jainism is able to set forth a pluralistic realism
रावाहम्पन् : इण्डियन जिनसिटी, बिस्व पत्रिका पृष्ठ ३४

(३) असंभवमिदमर्थात् यत्तु : ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।२।३; बार्हस्पति मतसंस्कृतम्। ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।२।३६

उपाय ही था। एक ही वस्तु में तो विरोधी स्तम्भाएँ एक साथ नहीं रह सकतीं यह कह कर संकर ने 'सप्तमंगी नय' की समालोचना की है।^१ पर यह समालोचना तो ज्ञान की व्यवहार्यता की है। संकर भूल जाते हैं कि 'सप्तमंगीनय' 'सकलसंशय को देने का प्रयत्न है अपरिच्छेद ज्ञान को दिखाने का प्रयत्न है वह निश्चय नय है। उसे सहजानुमतिपूर्वक समझने का प्रयत्न न कर ने उसकी अनिश्चयवादी व्याख्या कर बैठे हैं और उसके अनुकरण पर प्रायः सभी वैदिक विद्वान् आज तक ऐसा करत आये हैं। 'अनेकान्त' परिनिष्पन्न सत्य है परमार्थ सत्य है और इस रूप में विरोधी भाषा का प्रयोग स्वयं वैदिक दर्शन में भी है। 'असंख्य सत्त्व'^२। पर असंख्य-साधना अपनी जन्म मान्यताओं के साथ व्यापक करत हुए यहाँ नहीं जा सकती थी। बीड़ दर्शन ने तो आत्मवाद से ही पीछा छड़ा लिया परन्तु प्रकाशान्तर से अज्ञेय सत्य की सिद्धि उसने भी की। 'निर्गुण' से भी अधिक जलजान् और वरिष्ठ 'धूम्य' उसने बड़ा कर दिया। अतः 'सर्वप्रमाणविप्रतिपिद्ध' भले ही उसके संबंध में प्रामाण्य बड़ा दिया गया हो बीच के पड़ाव जैसी कोई बात उसके संबंध में कभी नहीं बनी जा सकती थी। बल्लुठ जैन दर्शन भी बीच का पड़ाव नहीं है। वह तो पूर्ण सत्य का केवल ज्ञान का पवपी है। और उसकी व्यापक करत हुए वह भी उस अथेव निष्ठा पर पहुँचा है जो सम्पूर्ण ब्रह्माणा का अर्थ है। आत्मा की आचारमूर्त एवता ही समयसार का विषय है। अतः डॉ. राधाकृष्णन् के मत से हम सर्वथा न सहमत नहीं हैं। फिर क्या बीच-क्या के आत्यन्तिक उपदेश के द्वारा जैन दर्शन न आत्मा की अभिन्नता और एवता की प्रकाशान्तर से सिद्ध नहीं की है? जैन दर्शन-साधना का केन्द्रीय विचार है बल्लुठ बीतछाता। सम्पूर्ण बीतरागता जैन-दर्शन का अर्थ है। अहिंसा और अनेकान्त उनके बाध-भाज विषय हैं। यह विशिष्ट साधना मानवता के संज्ञ को निगारत बानी है। 'मानुसत' भले मूल मनुष्यता ही मूल बल्लुठ है यह जो कहा गया है यही बल्लुठ जैन दर्शन की प्रकृत स्थिति है उसका आत्मवाद नहीं। और यही पर बीड़ दर्शन और जैन दर्शन बाना निम्नत है। होना का सत्य मानव है वह मानव जो पूर्ण विमुक्त है बानी है अर्थात् है।

(१) वैदिक ब्रह्मसूत्र टीकाकार भाष्य २।२।३३ ३४

(२) अनिर्णीतसत्यं ज्ञानं संशयज्ञानवदप्रमाणमेव इत्याह। ब्रह्मसूत्र-टीकाकार भाष्य २।२।३३

(३) अ. १।५।७ विनाशये। तत्त्वज्ञानम्। वैदिक सत्य २।१।४

जिसके वासन क्षय हो गए हैं^१ कथायों से जिसने विमुक्ति प्राप्त की है^२ आसन-निरोध रूप संवर के द्वारा जिसने निर्जरा की प्राप्ति की है^३ मोह का उच्छेदन कर ज्ञान-वर्धन के आवरणों को हटा कर जिसने केवल परिपूर्ण अवस्था को प्राप्त किया है^४ । यही मुक्त पुरुष अर्हत् बौद्ध और जैन दोनों वर्णनों का कथ्य है । जत बौद्ध और जैन दोनों 'आर्हती' दृष्टिवा हैं । भानुवत्स की साधना दोनों की अपनी भौतिक पटुक मोचर-भूमि है, वहां से दूर जाने में भय है । जैन साधक का भौतिक विषय बौद्ध साधक के समान वह साधना करना था कि मुझे मोह की सेवा को किस प्रकार बीटना चाहिए,^५ उसकी मूल साधना थी यह अनुमृति करना कि 'मैं स्वयं साम्राज्य भयं हूँ'^६ यही आसन्न का मूल उद्देश्य था तथा और ब्रह्मों का विवेचन नहीं आत्मा के सिद्धान्तों का प्रख्यापन नहीं । राव के प्रहसन और संयम प्राप्ति के लिए भयम साधना का प्रवर्तन हुआ था जो बुद्धसम का एकमात्र मार्ग है । भयवान् बुद्ध ने राव द्वेष और मोह को अकुसल मूल कहा था और इनके आत्यन्तिक क्षय की निर्वाण । वीर-रामता का इसके अलावा और छद्मेय क्या है ? भयवान् बुद्ध ने कहा था कि रूप बेचना संज्ञा संस्कार और विज्ञान में अपने को मत लोचो वहां अपना नहीं मिलेगा वह पर वस्तु है उसे छोड़ दो और यही बात प्रकारान्तर से जैन साधना के 'स्व' और 'पर' के भेद-विज्ञान में है । जब यह लेखक प्रवचन-सार की इन भाषाओं को पढ़ता है तो उसे भान ही नहीं रहता कि वह अनार्य की भाषना कर रहा है या जैन वर्णन के भव-विज्ञान की

याह देखो भगवन् । य जैव भावी य कारवत्तेहि । कत्ता य पा कारवित्ता अनुमत्ता नैव कर्त्तवाम् ॥ याह होमि परेहि य मे परे जत्थि मग्गमिह किंमि हति निच्छिन्तो विहिन्तो चारो जणवावस्समरो । इनका हिन्वो अनुवाद है

- (१) हेतिये तत्त्वार्थ-सूत्र १।१
- (२) तत्त्वार्थ-सूत्र ८।१
- (३) तत्त्वार्थ-वृत्ति १।४
- (४) तत्त्वार्थ-सूत्र १।१; बौद्ध वर्णन के अनुसार 'अर्हत्' के कथनों के लिये हेतिये पीछे पृष्ठ ६ ७-६ ८
- (५) हेतिये प्रवचन सार, भाषा ८
- (६) हेतिये प्रवचन सार, भाषा ९९
- (७) भाषाई संख्या १६-१६१

“मैं न देखूँ न भवूँ न जायी हूँ न उनका कारण हूँ। मैं करने वाला नहीं हूँ, न कराने वाला और न कर्ता का अनुमोदक। मैं दूसरों का नहीं हूँ दूसरे मेरे नहीं हैं। इस लोक में मेरा कुछ भी नहीं है ऐसा निश्चयवान् भित्तिनिर्यय पुरुष सत्य के मूलभूत स्वरूप को धारण करने वाला होता है।”

बौद्ध और जैन दर्शन के मिलन की सर्वोत्तम भूमिका भी यही है।

३-बौद्ध दर्शन और न्याय-वैशेषिक

भारतीय दर्शन में न्याय दर्शन के दो स्वरूप हम देखते हैं एक तो वह स्वरूप जो गौतम के न्याय सूत्र और के उस पर वात्स्यायन भाष्य को लेकर उसी की परम्परा में प्रवृत्त होता है और प्रवृत्त ‘न्याय उपाध्दपाठ दर्शन’ की मठा पाठा है। नव्य न्याय को हम इसी परम्परा में गनिबिष्ट मानते हैं। दूसरा वह न्याय का वह है जिसमें प्रत्येक भारतीय दर्शन सम्प्रदाय अपनी-अपनी एक एक न्याय-परम्परा रखता है और इसी भर्ष में हम बौद्ध न्याय ‘जैन न्याय’ आदि जैसी बातें कहते हैं। भारतीय न्याय शास्त्र का ऐतिहासिक अध्ययन प्रायः तीन भूमिक यनों में किया जाता है यथा प्राचीन न्याय मध्ययुगीन न्याय और नव्य न्याय। इन में से बौद्ध न्याय उस यय की देन है जिसे हम मध्ययुगीन न्याय कहते हैं। यहा जब हम बौद्ध दर्शन और न्याय—(या न्याय-वैशेषिक) दर्शन के पारस्परिक सम्बन्ध की बात कहते हैं तो उनका तात्पर्य एक तो बौद्ध दर्शन में न्याय के किस स्वरूप को ग्रहण किया गया है उसके प्रस्थापन से है और हमारे यौगवीय न्याय की परम्परा के साथ उनका जो संपर्क और सम्पर्क गणाधियों तद्वत् चलता रहा उनके किञ्चित् विमर्शन से भी है।

न्याय और वैशेषिक दो दर्शन न होकर एक ही दर्शन हैं। न्याय का प्रस्तावित विषय यद्यपि अणमन् विष्णु है। विष्णु विद्येय प्रमाण-परीक्षा को ही उमने अपना विषय बनाया है। वैशेषिक का न्याय-वैशेषिक दर्शन विषय ‘द्रव्य वस्तु का ज्ञान मग्यान्त करता है। ज्ञान (अथवा दर्शनों) पर ज्ञान ही दर्शन विष्णु और गदीन्ता के साधनों के सन्तिप्र विचार और ज्ञान ज्ञान जगत् के ज्ञान को प्राप्त करने के तरीकों ज्ञानों का बौद्ध दर्शन एक सत्य उस ज्ञान पर विचार करने है। न्याय-दर्शन का ऐतिहासिक और वा उद्ये ज्ञान य वह ज्ञान अथवा न्याय-मूर्तों का तात्त्विक सम्बन्ध काफ ज्ञान है या विषय पूर्ण ज्ञान य विविध अर्थी

नहीं हो पाया है। किन्तु यह निश्चित है कि उपनिषदों के काल से पहले ही बनेक प्रकार के संवादों की परम्परा भारत में चली आ रही थी जिनमें नैयायिक ढंग से वैदिक ग्रंथों के निर्णय करने का प्रयत्न किया जाता था। इसी संवादों के युग में न्याय का प्राचीनतम साहित्य लिखा गया। किन्तु फिर जब प्राण की इस दर्शन ने वैशेषिक दर्शन के साथ एकारम्यता इसका ठीक निर्णय हमारे वर्तमान ज्ञान की अवस्था में नहीं किया जा सकता। किन्तु यह निश्चित है कि बनेक उत्तरकालीन ग्रन्थ यथा केचन मिथ रचित लक्ष भाषा विवादि-कृत सप्तपदावी एवं विष्णुनाथ कृत भाषा परिच्छद आदि दोनों दर्शनों को एक ही दर्शन मानते हैं। उत्प-दर्शन में 'पीछपाक' बनाम 'पिठर पाक' जैसे विषय को लेकर एवं प्रमाण मीमांसा के क्षेत्र न्याय के द्वारा चार प्रमाणों और वैशेषिक के द्वारा केवल दो प्रमाणों की स्वीकृति के रूप में कुछ छोटे-मोटे विषयों के अतिरिक्त भूकबूत बातों में दोनों में कोई अन्तर नहीं है। अतः अपने विषय के प्रसंग में हम इन दोनों दर्शनों को एक ही दर्शन के अंत मानकर प्रवृत्त होंगे।

न्याय-दर्शन का इतिहास डाक्टर विद्याभूषण ने तीन भागों में विभक्त किया है यथा प्राचीन न्याय (१५ ई पू से १ ईस्वी तक) मध्य युगीन न्याय (१ ई से १२ ई तक) तथा नव्य न्याय (१ ईस्वी) कहने की आवश्यकता नहीं कि इनमें से हमारे प्रयोग के लिए केवल प्राचीन न्याय और मध्ययुगीन न्याय ही अत्यन्त महत्वपूर्ण है। महर्षि गौतम या अश्व-पाद के न्याय सूत्रों के बाद दूसरा महत्वपूर्ण ग्रन्थ न्याय-साहित्य में वात्स्यायन का न्याय भाष्य है जिसके बाद से ऐतिहासिक रूप से बीड न्याय और पीठ मीम न्याय में संघर्ष प्रारम्भ होने लगता है। वात्स्यायन ने अपने न्याय भाष्य में 'उपाय कौस्तुभ' और 'विग्रह व्यावर्तनी' ग्रन्थों के रचयिता नापार्जन के मतों का खण्डन किया था। हम जानते हैं कि न्याय सूत्र ४।२।२९ में विज्ञानवाद का खण्डन उपपन्न है और न्याय सूत्र ४।१।४ ४।१।४८ और ४।१।४४ १५ ब्रूम्यवाद का प्रत्याख्यान करते हैं अतः एक प्रकार से तो न्याय-सूत्रों से ही बीड दर्शन के साथ नैयायिकों के संघर्ष का मूलपात हो जाता है। किन्तु इस विषय में एक परम्परा का प्रवर्तन तो वात्स्यायन ने ही किया। वात्स्यायन ने जब नापार्जन के मतों का खण्डन किया और विज्ञानवाद और ब्रूम्यवाद को अपनी मुसालोचना का विषय बनाया तो बीड भाष्य विद्वान ने वात्स्यायन के शब्दों का तीव्र उत्तर अपने 'प्रमाणसमुच्चय' 'न्याय-प्रवेश' 'हितुषक हम्द'

‘आत्मज्ञान परीक्षा’ और ‘प्रमाण शास्त्र प्रवेश’ जैसे ग्रन्थों में दिया जिसका फिर प्रत्याख्यान गौतमीय न्याय की परम्परा में उद्योतकर ने अपने ‘न्याय-वार्तिक’ में वास्तव्यवन की स्थिति का समर्थन करते हुए किया। किन्तु उद्योतकर भी बिना आक्रमण किए हुए नहीं रह सके। विद्वानों को अपना एक समर्थक मिला। बौद्ध आचार्य वर्मकीर्ति ने अपने ‘न्यायविम्बु’ में उद्योतकर के मतों का सङ्गठन कर विद्वानों की स्थिति का समर्थन किया। वहीं छताम्पी में बौद्ध आचार्य वर्मोत्तर ने ‘न्यायविम्बु-टीका’ लिख कर एक और नया प्रत्याक्रमण नैयायिकों पर किया। इससे भी प्रतिरोध करने वाले ‘सर्वे सत्त्व स्वतन्त्र’ मनीषी वाचस्पति मिश्र जैसे गम्भीर पण्डित और विचारक आए जिन्होंने अपनी ‘न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका’ में बौद्ध आचार्यों के मन्त्रियों का निराकरण किया और बौद्धों के ‘दुस्तर’ ‘कनिष्क’ इत्यादि पंक्तियों में फँसी उद्योतकर की बानीयुक्तियों के उद्धार के द्वारा पुनः-संघर्ष का दावा किया। वर्मकीर्ति आदि बौद्ध विचारकों के मतों का सङ्गठन करने के लिए इसी छताम्पी में उदयन ने अपने ‘आत्मतत्त्व विवेक’ की रचना की जिसमें प्रमाण-तत्त्व बौद्ध नैरात्म्यवाद का सङ्गठन किया गया। उनकी ‘कमलाञ्जलि’ ने तो निश्चय ही ईश्वर की सिद्धि करने में नैयायिक साहित्य में अत्यन्त क्याति पाई। इसके बाद भी न्याय पर ग्रन्थ लिखे जाते रहे किन्तु व्याख्यायित छताम्पी के बाद बौद्ध आचार्यों की परम्परा ही बिलकूल न रह गई अतः दोनों तरफ से एक दूसरे के प्रति स्पष्ट लक्ष्य किया हुआ हम साहित्य नहीं पाते। यद्यपि नैयायिक ग्रन्थ जो इसके बाद भी लिखे जाते रहे उनमें भी परम्परा के अनुसार बौद्ध विद्वानों का सङ्गठन होता ही रहा किन्तु ऐतिहासिक सम्बन्ध तो इन दो वर्तनों का प्रायः उदयन के काल से ही समाप्त हो जाता है। जिन दो वर्तनों का इतना अभिस्तीर्ण पारस्परिक ऐतिहासिक सम्बन्ध हो उनके विद्वानों के पारस्परिक सम्बन्ध की समझना बड़ा सरल काम नहीं है। फिर ‘न्याय-प्राप्य’ और ‘न्यायवार्तिक’ जैसे ग्रन्थों की दुम्ह टीका और विचार-विलम्बना या वर्मन के साधारण विद्वानों की भय रिलाने बानी है जिस प्रकार पाणिनि को जाने बिना जैसे कसूत जानने की

(१) मनीषी आचार्य ब्रह्मचारीयुक्त आचार्य शास्त्री में बहने हैं। “यदुक्तम् विम्वि बुद्धं दुस्तरकनिष्कमर्थकमज्ञानम् । उद्योतकरमनीषीनाम् अनिश्चरिनाम् समुद्धारणम् ॥ न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका १।१।१

विदम्बना करना व्यर्थ है उसी प्रकार यदि कोई यह कह दे कि वात्स्यायन को जाने बिना भारतीय वर्धन के विषय में जानकारी की विदम्बना व्यर्थ है तो निश्चय ही बहुतांश का धर्म टूट जायगा। फिर बीड भाषाओं के विषय में तो कहना ही क्या जिनके सूक्ष्म प्रतिभाओं की कोई उपमा ही नहीं है।

न्याय वर्धन इतना प्रमाणवादी वर्धन है कि हम चाहे अन्य किसी भारतीय वर्धन को बीड रंग से उपरस्त कर सकें किन्तु यह वर्धन तो एक लज्जा भी अपने मस्तक को नीचा करना नहीं चाहता ताकि एक छोटा सा टीका भी बीड कर्मज का हम इसके मस्तक पर छपा सकें। चाहे इसके सिद्धान्तों में मजे ही बेशान्त की-सी व्यापारिकता न हो सांख्य की सी दार्शनिक बम्मी-रता न हो और मजे ही अनेक स्थानों में अविचार रूप से बीडों या अन्य विरोधियों के द्वारा इसे निगूह्य हो जाना पड़ा हो किन्तु पराजय किसे कहते हैं यह तो इस उत्पन्न-विन्ता ने कभी जाना ही नहीं। ऊँच विद्वत्ता अन्य और निग्रहस्थान ऐसे डेन भी तो निकाल रखते हैं जिनसे पराजय कभी शायद न हो नहीं सकती। परन्तु इसीकिये इस वर्धन की सरय निष्ठा भी पूरी हद तक नहीं जा सकी है। हम बेशक चुके हैं कि किस प्रकार अथर्वान् बड़ ने एक दार्ष्टिक से संलाप करने से पूर्व उसे सत्य निष्ठा रखने के लिये आवाह कर दिया था।

बल्लुत न्याय-वर्धन अपने ही बनाये चर्क-बाकों में मकड़ी की तरह फँस जाता है। न्याय को जब तक बाहरी सरयनिष्ठा और व्यापारिक दृष्टि का का आश्रय न होगा वह अपना उद्देश्य पूरा न कर सकेगा। वह 'कठक' बन जायगा जिसकी ओर आचार्य खँकर ने भी कई बार अपने आँखों में संकेत किया है। 'नैयामिक' नाम लेते ही आज भी एक तीव्र चर्कशील प्रतिवादि मरफकर व्यक्तित्व हमारी दृष्टि के सामने आ जाता है। वही राज-भोजन में पुष्ट पहलवान की उपमा।^१ जब जिन-जिन विषयों को लेकर नैयामिकों और बीड भाषाओं में नाद-परम्पराएँ लगी उनका कुछ निवर्धन नहीं करना चाहिए।

सबसे पहले हम प्रमाण मीमांसा पर जाते हैं। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं प्रमाण-मीमांसा ही न्याय-व्याख्य का केन्द्रीय विषय है। प्रमाण के अंगीन

(१) देखिए पीछे पृष्ठ २३६

(२) देखिए पीछे पृष्ठ २३६

ही प्रमेय की सिद्धि है। मानाभीना मयसिद्धि'। अतः प्रमाण मीमांसा किसी भी 'विषय' या सिद्धान्त की सिद्धि के लिए सब से पहले तो प्रमाण विषयक परीक्षा ही आवश्यक होती है। न्याय दर्शन ने प्रमाणादि सोलह पराधर्मों के 'तत्त्वज्ञान' से निःशेष की सिद्धि सम्भव मानी है और चौथे नैयायिक धर्मकीर्ति ने भी कहा है 'सम्प्रज्ञानपरिका सर्वपुरुषार्थसिद्धिः'। जब यह 'तत्त्वज्ञान' या 'सम्प्रज्ञान' इतनी आवश्यक वस्तु है तो फिर हम पहले यही क्यों न देखें कि 'सम्प्रज्ञान' या 'तत्त्वज्ञान' है क्या? उसका स्वरूप क्या है? और उसके उपकरण कौन-से हैं? कैसे वह उत्पन्न होता है और कैसे उसकी परीक्षा होती है? इन प्रश्नों के उगाए जाने के परिणाम स्वरूप ही प्रमाण विज्ञान का आदिर्भाव होता है। प्रमाण अर्थात् प्रमा का करण। किन्तु यह प्रमा क्या है और करण क्या है इस पर भी विचार का अन्त नहीं। किन्तु इनमें जमी न पड़कर हमें सिर्फ यही जानना चाहिए कि न्याय ने केवल चार प्रमाण माने हैं यथा प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और शब्द^१। 'इन्द्रिय और अर्थ या विषय के संनिर्घर्ष से उत्पन्न ज्ञान को जिसमें सन्देह न हो और जो व्यवस्थित भी न हो प्रत्यक्ष कहने हैं'^२। प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है निर्विश्लेषक और संविकल्पक। प्रत्यक्ष ज्ञान के 'करण' को प्रत्यक्ष प्रमाण कहने हैं। करण अर्थात् असाधारण कारण। बहुत शीघ्र ध्यान जित्वा और त्वक एवं मन^३ इन्द्रिया प्रत्यक्ष ज्ञान की हेतु हैं। इन्द्रिय और अर्थ के संनिर्घर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहने हैं। जब आत्मा का मन से मन का इन्द्रिय से और इन्द्रिय का अर्थ या विषय से संबंध होता है तब प्रत्यक्ष अनुभव होता है। प्रथम जब हम किसी पदार्थ की देखते हैं तो उसके रूप आकार आदि की ही प्रतीति हम होती है। केवल बहुत आदि इन्द्रियों हैं बट्टि के द्वारा त्रिमा प्रारम्भ करने से पहले जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसे 'निर्विश्लेषक' (अव्यवस्थित) प्रत्यक्ष कहने हैं। इस प्रत्यक्ष में पदार्थ के जाति पुन आदि का अलग-अलग अनुभव नहीं होता। किन्तु उसके केवल 'स्वरूपमान' का ही ज्ञान होता है। संविकल्पक ज्ञान में वस्तु के जिस घेरी या नाम का

(१) न्यायसूत्र १।१।३

(२) न्यायसूत्र १।१।४

(३) आनन्द्यायन 'अर्थ' की एक इन्द्रिय ही मानने हैं देखिए न्यायभाष्य १।१।१६

है इसका भी प्रत्यक्ष होता है। इसी को व्यवसायारिक्त' भी कहा है। नैया-
यिकों के इस दृष्टिकोण पर बीछ आचार्यों के जनसे यह-दूर-गामी विरोध शुरू
हो जाते हैं। बीछ आचार्य कहते हैं कि सविकल्प ज्ञान 'कल्पनापोड' होता
है और केवल निर्विकल्पक ज्ञान ही 'कल्पना' से विमुक्त होता है। 'कल्पना'
अर्थात् विचार की यह प्रवृत्ति जिससे किसी पदार्थ को नाम दिया जाता है।
यह एक प्रतीति है जो अमिकाप या धर्मों के साथ संयोग की योग्यता रखती
है 'अमिकाप संसर्ग योग्य प्रतिभास प्रतीति' कल्पना'। जयन्त ने अपनी 'व्यास-
सम्बन्ध' में इसी बात को यह कह कर अच्छी तरह समझाया है कि किसी
पदार्थ को उसके जाति पुन किया नाम और इन्द्रिय से संबन्धित करना ही
'कल्पना' है। प्रत्येक सविकल्पक ज्ञान जिसमें पदार्थ के जाति पुन नाम आदि
का भी अनुभव होता ही है बीछ आचार्यों के मत में केवल 'कल्पना' का शेष
है। इसमें उनके विज्ञानवाद की स्पष्ट झलक है। बीछ आचार्य कहते हैं कि
व्यक्ति और जाति में विशेष और सामान्य में और इन्द्रिय और गुण में कोई
विरोध नहीं है और जो कुछ भी जब हम करते हैं वह केवल बुद्धि कल्पित होता
है, वास्तविक नहीं। 'नाम' से व्यतिरिक्त उसकी 'जाति' की हम नहीं देखते
और न ही उससे व्यतिरिक्त उसके गुणों की ही सत्ता। 'गमन' 'यन्त्र' से विविध
स्तु नहीं है। जब हम किसी वस्तु को 'नाम' दे बैठे हैं तो उसी समय जो
वस्तुएँ समान नहीं उनमें भी समानता का आरोप कर बैठे हैं। जब हम कहते
हैं कि 'यह चीज है' तो 'यह' तो पदार्थ की और निर्देश करता है और 'चीज'
एक नाम है। हम बच्ची से बोंगों को मिला बैठे हैं। ये बातें बीछ आचार्यों
के मतानुसार केवल कल्पनापोड' हैं। वास्तविक प्रत्यक्षज्ञान तो बीछ आचार्यों के
मतानुसार निर्विकल्पक या अव्ययदेव ही है, क्योंकि उसमें इन्द्रिय गुण कर्म

(१) यह प्रत्यक्ष का द्विविध विभाग दीक्षित करते हैं, वे तो सभी प्रत्यक्ष ज्ञान
की सविकल्पक जालने के ही पक्षपाती हैं। वास्तव्यायन और
उद्योतकर भी इस विभाग का निरूपण नहीं करते। वाचस्पति मित्र ने
इसके उद्भावक अपने गुण विलोचन की बताया है। उत्तरकालीन
विचारकों तथा केतकमित्र जगन्नाथ आदि ने इस विभाग की स्वीकार
किया है। देखिए व्याख्यातिकाग्रपर्यटीका १।११४ एवं वा अग्र के इस
विषय में विचार व्याख्यान-ग्रंथों में अनुवाद, पृष्ठ २

(२) यह मत वर्मकीर्ति का है।

नाम बाह्य की योजना नहीं रहती किन्तु केवल 'स्वस्मान' पदार्थ का ही ज्ञान होता है केवल उसके स्वरूप मात्र का ही अनुभव होता है और पदार्थ के सञ्जातीय विजातीय की कोई भावना नहीं रहती। 'सञ्जातीयविजातीय परावृत्तम् स्वस्मानम्'। जैसे ही हम किसी पदार्थ के नाम गुण बाह्य का ज्ञान करने लगते हैं, जैसे ही बर्मकीर्ति के अनुसार, हम मानसिक कल्पना में प्रवृत्त होने लगते हैं। जिस पदार्थ का हम प्रत्यक्ष करते हैं, वह तो 'स्व कक्षग' ही होता है 'सामान्य लक्षण' तो केवल बुद्धि के द्वारा उत्पादित है, वह विवक्ष्यमात्र और बलीक है 'विवक्ष्यकारमात्रं सामान्यम् बलीकं वा'। हिन्दू नाम के अनुसार सभी ब्रह्म गुण और कर्म विषयक ज्ञान सिध्दा है। सभी बाह्य पदार्थ अधिक हैं फिर उनका ज्ञान कैसे हो सकता है? अथवा ज्ञानेन प्रापयितुम् असम्भवत्वात्'। मूल और यद्विषय के भावे में बुनकर कल्पना ही हमें साधक पदार्थों में स्मरणा की बुद्धि करती है। वास्तविक परमार्थ वस्तु तो केवल 'विज्ञान' है और सभी ज्ञान केवल मानसिक है। इस प्रकार बौद्ध नैयायिक विज्ञानवाद का आशय उत्तर उचितरूपक प्रत्यक्ष को तो मानते ही नहीं किसी स्थिर प्रमेय वस्तु की उत्पत्ति का भी निगम नहीं कर पाते। हिन्दूनाम तो इस विषय में बड़े ही उद्यत हैं यद्यपि बर्मकीर्ति अपनी मौलान्तिक प्रवृत्ति के कारण बाह्य पदार्थों की प्रमेयता को अनुमान वा विषय मात्र भी धेते हैं किन्तु उनकी लयिकता के कारण उनके ज्ञान को तो वे भी सम्भव नहीं मानते। नैयायिकों ने बीजों के इस दृष्टिकोण का तीव्र अध्ययन किया है। उद्योतकर का कथन है कि 'जिना नाम और गुण बाह्य के सम्मिश्रण के प्रत्यक्ष ज्ञान ही एक असम्भवता है'। बीजों वा यह सिद्धान्त कि सभी 'सामान्य' केवल विवक्ष्यमात्र और बलीक है, नैयायिकों के द्वारा यह कह कर अध्ययन वा विषय बनाया गया है कि 'विषय' में ही तो 'सामान्य' समवाय सम्बन्ध से अस्तित्वित रहता है। यह सम्बन्ध प्रत्यक्ष वा अनुमान से जाना जा सकता है। इस प्रकार बौद्ध नैयायिकों और बौद्धमय परम्परा के नैयायिकों ने प्रत्यक्ष प्रमाण को लेकर घाटी बाद परम्परा बनी। बीजों के अनुसार सब कुछ पुण्य ही पुण्य है केवल किसी वस्तु के विषय में हम यह कह सकते हैं उससे नाम गुण बाह्य की योजना

करना हमारी अपनी कल्पना का काम होगा। किन्तु नैयायिकों के अनुसार पदार्थ अपने नाम गुण आदि के साथ ही विभाजित होता है विधेयत्व-विधेयत्व मान सदा रहता है और सामान्य की भी स्थिति है क्योंकि जो कुछ सद है, वह अजित नहीं है किन्तु उसमें एक में अनेकता की और अनेक में एकता की सतत अनुभूति होती है। इस विषय को लेकर नैयायिकों ने वास्तव में बीड आचार्यों की यही मूर्खों को दुबारा है, उसी प्रकार जैसे कि बीडों के बहुत से मतों से उन्होंने स्वयं लाभ उठाया है। अब हम प्रत्यक्ष प्रमाण के एक दूसरे दृष्टिकोण पर आते हैं। जसा कि हमने पहले कहा प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के लिए नैयायिकों के अनुसार आत्मा का मन से मन का इन्द्रिय से और इन्द्रिय का अर्थ से संनिकर्ष होना जरूरी है। इन्द्रियार्थ-संनिकर्ष प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है किन्तु यदि मन कही दूसरी जगह ही तब देखते और सुनते हुए भी उनका प्रत्यक्ष नहीं होता इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए उपर्युक्त विविध संनिकर्ष अत्यन्त आवश्यक है। बीड नैयायिकों का कहना है कि बहुत और अनेक इन्द्रियाँ अपने विषयों के प्रत्यक्ष संनिकर्ष में नहीं आती किन्तु दूर से ही वे उनकी अनुभूति करती हैं। नैयायिक इसका प्रत्युत्तर इस प्रकार देते हैं कि बहुतों इन्द्रियों से तात्पर्य स्वरूप इन्द्रियों से नहीं किन्तु उनके 'अधिष्ठान' से हैं जो 'तत्त्व' रूप होता है जिससे ही प्रकाश या कर पदार्थ के सम्पर्क में आता है और इसीलिए हमें बिना दूरी और स्थिति का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। बीड आचार्यों ने नैयायिकों के इन्द्रियार्थ-संनिकर्ष की इन आपत्तियों का विषय बताया है (१) जिस इन्द्रिय से हम देखते हैं वह तो आँख की पुतली है फिर वह पुतली किस प्रकार एक पदार्थ के साथ संनिकर्ष में आ सकती है जो दूर स्थित है (२) बहुत इन्द्रिय तो पर्वत जैसे बड़े पदार्थ का भी साक्षात् करती है। यदि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियार्थ-संनिकर्ष आवश्यक हो तो एक छोटी सी आँख की पुतली के लिए इतने बड़े पर्वत के सम्पर्क में आना किस प्रकार सम्भव है? (३) बहुत इन्द्रिय की मात्रा का प्रत्यक्ष ज्ञान सम्पादन करने एवं एक पैर की चोटी को देखने में समान समान कमता है यदि इन्द्रिय का अर्थ से संनिकर्ष में जाना आवश्यक हो तो यह किस प्रकार सम्भव हो सकता है? (४) यदि इन्द्रिय और अर्थ का संनिकर्ष ही प्रत्यक्ष ज्ञान में होता है तो हम बीडों के उस तरफ की बीड को भी नहीं देखते? रिणा और दूरी का देखना भी तो प्रत्यक्ष न हीकर केवल अनुमान से ही ज्ञेय है।

नैयायिकों ने बीजों के इन आलेखों का उत्तर इस प्रकार दिया है (१) जो कुछ भी एक पदार्थ की दिखाता बसता उसका ज्ञान करता है उसे उसके सम्पर्क में आना ही चाहिए, अतः इन्द्रिया 'प्राप्यकारी' अर्थात् अपने विषयों के सम्पर्क में आने वाली होती ही चाहिए। बीजक उसी वस्तु की उद्भासित करता है जिसके सम्पर्क में वह आता है। इसी प्रकार जल इन्द्रिय जो 'तेज' स्वरूप होती है ज्ञान की पुठली से पदार्थ की ओर सम्पर्क प्राप्त करने के लिए जाती है (२) ज्ञान की पुठली से निकला हुआ प्रकाश फैल कर पदार्थ को आच्छादित कर लेता है। (३) दूर और समीप के पदार्थों के देखने में समय की भी अधिकता और अल्पता होती है, यद्यपि इसका अनुभव हमें नहीं होता (४) छोटा बाह्य पदार्थ ऐसे होते हैं जिनके बीज में होकर देखा जा सकता है (है) अतः वे जल के प्रकाश को नहीं रोकते। 'न्याय कन्दलीकार' का कथन है कि यदि जिना इन्द्रियार्थ संनिर्णय हुए हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर पाते तब तो बीजाक्ष के उस तरफ की वस्तुओं का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होना चाहिए था किन्तु ऐसा नहीं होता। उद्योतवर का कथन है कि इन्द्रियार्थ संनिर्णय से शास्त्रों के सम्पर्क से नहीं किन्तु विषय और इन्द्रियों के केवल एक निश्चित सम्बन्ध में स्थित होने से है। इसी प्रसंग में एक अन्य महत्वपूर्ण बात हमें अवश्य देन देनी चाहिए। इन्द्रियार्थ-संनिर्णय नैयायिकों ने छः प्रकार का बताया है यथा संयोज संयुक्त समवाय संयुक्त-समवेतसमवाय समवाय समवेत समवाय और विधेयमता। यहाँ हमें अन्तिम से ही प्रयोग है। नैयायिकों का कहना है कि जब हम घड़े का अभाव देखते हैं तब हम उस घड़े का प्रत्यक्ष करते हैं जिसमें घड़े के अभाव की विधेयमता संनिर्णय है अर्थात् घड़े का अभाव वाली कार्य की विधेयता दिखाता है और इस प्रकार विनिर्णय घड़े का हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं। मूलतः तो विधेय है जो अभाव है। विनिर्णय है अतः विधेय के सम्बन्ध से हमें विनिर्णय का प्रत्यक्ष होता है। यहाँ बीज आचार्यों का यह कहना है कि यदि इन्द्रिय और अर्थ के संनिर्णय होने पर ही हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने लगे तो फिर वस्तुओं के अभाव के साथ इन्द्रियों का संनिर्णय कैसे हो सकता है? यही समस्या स्वभावतः हमें बीज आचार्यों और नैयायिकों के अभाव सम्बन्धी विचारों की ओर ले जाती है जो भारतीय दर्शन

में एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है। अभाव का नैयामिकों के अनुसार स्वरूप क्या है और बीड आचार्य उससे क्या समझते हैं यह विषय बहुत विस्तृत और गूढ़ है, किन्तु हमें यहाँ केवल निर्देश मात्र करना है क्योंकि यदि बीड आचार्यों और नैयामिकों की परस्पर वादविवाद सम्बन्धी समस्याओं की एक सूची भी बनाई जाय तो वह भी एक पुस्तक के आकार में होगी। कोई ऐसा विषय नहीं उस सूक्ष्म विषय का प्रवेश नहीं जिसमें नैयामिकों और बीडों में परस्पर विरोध नहीं हो और फिर दोनों में ही सूक्ष्म विस्लेषण मनो-वैज्ञानिक समस्याओं के साथ उनको मिठाकर उनके कठिन प्रज्ञापन और स्वयं अपने-अपने आचार्यों के मतों में भी कहीं-कहीं अनेक मतों की उपलब्धि यदि बातें ऐसी ह जो एक सामान्य और स्पष्ट विवरण को असम्भव बना देती हैं। श्रुति में रजत क्यों दिखालाई पड़ता है? शून्यवादी कहते हैं कि असत् से सत् की स्वाति होती है अतः वे असत्प्रातिवादी हैं। विज्ञानवादी जिसके लिए विज्ञान या विचारों को छोड़ और किसी बाह्य पदार्थ की सत्ता ही नहीं 'वास्तव-स्वाति' वाली है। नैयामिक 'अन्यथा स्वाति' वाली हैं। उनके अनुसार गुण और पृथ्वी में समवाय सम्बन्ध रहता है। दोनों को अलग-अलग नहीं देखा जा सकता। इसलिए पहले देखी हुई रजत के प्रत्यक्ष के इस समय मन में छव्य हो जाने के कारण श्रुति के ठमर उन पृथ्वी का आरोप कर दिया जाता है। अन्यथा स्वाति की जाकीर्नता करते हुए बीड विचारक कहते हैं कि इस प्रकार यदि 'वैज्ञानिक' प्रत्यक्ष मान लिया जायगा तब तो प्रत्यक्ष अनुभूति ही सर्वत्र ही जायगा और उठे हुए समय हुए पदार्थ का प्रत्यक्ष अनुभव होने लगेगा, जैसा कि वास्तव में नहीं है। अब हम प्रत्यक्ष की छोड़ अनुमान प्रमाण सम्बन्धी दोनों के विचारों पर आते हैं। अनुमान प्रमाण का बड़ा पेचीदा सवाल है। अनेक नैयामिकों के द्वारा ही निर्दिष्ट उसके स्वरूप को समझना अत्यन्त कठिन बात है फिर बीड विचारकों के सम्बन्ध में उसका तुलनात्मक अध्ययन करना तो निश्चय ही मस्तिष्क की एक बड़ा पार देना है। किन्तु हमें तो केवल मोटी ही बातें देखनी हैं और वह भी जहाँ दोनों में विरोध है वही। अनुमति का कारण अनुमान प्रमाण है। यह अनुमान प्रमाण दो प्रकार का होता है स्वार्थ और परार्थ। स्वार्थानुमान अपने लिए होता है और परार्थानुमान दूसरों की समझने के लिए। परार्थानुमान में पञ्चावयव वाक्य की अपेक्षा होती है यथा प्रतिज्ञा हेतु, उदाहरण उपनय और निगमन। यह भाव का पञ्चावयव वाक्य

है जिसका निष्कर्ष करना हमारा उद्देश्य नहीं। हमारा यही इतना ही सात्वय्य है कि नायार्मुन ने अपने 'उपाय कीर्तन सूत्र' में केवल तीन ही अवयव माने हैं और अष्टमि ही की आवश्यकता नहीं समझी है। दिङ्नाय ने भी अपने 'न्याय-प्रवेश' में ऐसा ही किया है और धर्मकीर्ति में तृतीय अवयव की भी आवश्यकता नहीं समझी है क्योंकि उनके अनुसार इतना ही कहना पर्याप्त है कि पर्वत अग्निवाला है, क्योंकि उसमें लूना है। अतः व प्रतिज्ञा और हेतु से ही सब काम निकाल लेना चाहते हैं। आत्स्यायन और उद्योतकर इस प्रकार से अवयवों की संख्या घटाने के विरोधी हैं। यह ती इसी से स्पष्ट समझ लेना चाहिए कि बीड़ों ने उनकी संख्या घटाने का प्रयत्न किया है। किसी भी बात में वे मानीपी साव-साव बिच्छकर बलना नहीं चाहते। जब कि पञ्चावयव वाक्यों की संख्या को घटाने के वे पलपाती हैं, उदाहरण सम्बन्धी हेत्वाभासों की संख्या दिङ्नाय दस तक बढ़ाना चाहेंगे। इसी सम्बन्ध में हमें यह भी देख लेना चाहिए कि दिङ्नाय ने अनुमित वस्तु के ज्ञान के स्वल्प में प्रसन्न रहता है। नैयायिकों के अनुसार हम 'अग्नि' का अनुमान करते हैं। किन्तु दिङ्नाय के मतानुसार हम बूँदों से अग्नि का नियमन नहीं करते क्योंकि यह नवीन ज्ञान का बर्ण नहीं है ('तृतीय ज्ञान' का 'लोक्य पण्डित' को ही अनुमान कहते हैं) क्योंकि हम पहले से ही जानते हैं कि बूँदा अग्नि से सम्बन्धित है। फिर हम अग्नि और पर्वत के सम्बन्ध की भी अनुमान का विषय बनाते हुए नहीं बहे जा सकते क्योंकि इस सम्बन्ध का बर्ण ही है कि वहाँ दो वस्तुएँ हैं, किन्तु वास्तव में तो वहाँ केवल पर्वत ही होता है और अग्नि का तो प्रत्यक्ष ही नहीं जाना। अतः वास्तव में अनुमित वस्तु न तो पर्वत होता है और न अग्नि किन्तु केवल 'अग्निवाला पर्वत' और यह केवल एक विचार है। इनके विरुद्ध नैयायिक दृष्टिकोण 'व्याप्ति' के सम्बन्ध में यह है कि सामान्य भा वास्तव में वस्तुमूल है (सामान्यस्य वस्तुमूलत्वात्) और उसके सम्बन्ध का पदार्थ है (स्वाभाविकवस्तु सम्बन्धी व्याप्ति)। समार में सभी वस्तुएँ प्रवेय हैं अर्थात् प्रमाणों से जानने योग्य हैं और अविषय हैं अर्थात् वर्णन करने योग्य हैं। किन्तु इनके विरुद्ध दिङ्नाय का मत है कि ज्ञान प्रवेयत्व का वास्तविक सम्बन्धों को नहीं दिखाता। वास्तविक विषय दिङ्नाय के इस

सम्बन्धी मरका छहरण करते हुए कहते हैं सर्वोप्यम् अनुमानानुमेयमात्रो
बुद्ध्यास्तेन धर्मवर्गिमात्रेण न बहिःसत्त्वम अपेक्षते^१ अर्थात् सभी यह
अनमान-अनुमेय-मात्र बुद्धि से ही आस्क है और बहिः सत्त्व की अपेक्षा नहीं
रखता। इस प्रकार हम देखते हैं कि फिर फिर कर बीज आचार्य अपने
विज्ञानबाध पर आ जाते हैं और न्याय दर्शन जो कि सभी वस्तुओं को प्रमेय
और अभिधेय मानता है बीज विज्ञानबाध का खण्डन उपस्थित करता है। बीजों
ने भी नैयायिकों के सामान्य सम्बन्धी सिद्धान्त के खण्डन करने में कोई
कसर नहीं छोड़ा रखी है। अब हम अनुमान प्रमाण से उपमान पर बतें
हैं। चूंकि उपमान प्रमाण में प्रत्यक्ष के सावृत्त्य का एक बड़ा भाग होता
है, इसलिये बिम्बनाम इसे एक स्वतन्त्र प्रमाण नहीं मानते। नैयायिक तो इसे
एक स्वतन्त्र प्रमाण मानते ही हैं ऐसा हम पहले कह चुके हैं। अन्य
प्रमाण के विषय में हमें यहां इतना ही आनना चाहिए अन्य और धर्म
के सम्बन्ध को लेकर नैयायिकों ने एक महान् विचारपरम्परा प्रवर्तित कर दी
है और बीज विचारकों का इसमें भी शान है कि उनके अनुसार अन्य वस्तु-
मूल पदार्थों का निर्वर्णन नहीं करते बल्कि उनके अभाव का निर्वर्णन करते हैं
ताकि वास्तविक अनुमित वस्तु का ज्ञान हो जाय। इस प्रकार उनके अनुसार
अब हम पाय कहते हैं तो यह केवल उन वस्तुओं का अभाव (अपेक्ष)
ही दिखाता है जो गर्भों नहीं है और इस तरह हम यह निवमन करते हैं
कि अन्य 'गाम' वस्तु 'गाम' की ओर ही संकेत करता है।^२ प्रत्येक
वस्तु में बीजों के कहने का एक विपरीत अर्थ ही है। अन्य प्रमाण
'माप्तोपरोध' के रूप में परिभाषित किया गया है^३ और न्यायशास्त्र
कार न यह अत्यन्त उदाहरणपूर्वक कहा है कि 'माप्त' अतः केवल एक
अधि और कार्य ही नहीं बल्कि श्लेष्म भी हो सकता है।^४ नैयायिक वेदों
की मीमांसकों के समान साक्ष्य और मिल नहीं मानते वे तो 'इह सर्वमनुवाद
अथो यद्विधि' ऐसे वाक्यों पर ही अधिक जोर देते हैं यद्यपि वास्त्यावन

(१) न्यायशास्त्रिक तात्पर्य टीका १।१।५ में ध्युत।

(२) विशेष विस्तार के लिए देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन डिमोसट्री, मिल्स
बुसरी, पृष्ठ १८

(३) न्यायसूत्र १।१।१० मिलाहये बीरोनिक सूत्र १।१।१०

(४) न्यायशास्त्र १।१।१०

ने इन बातों में समन्वय विधान करने की भी चेष्टा की है^१। किन्तु इस सबसे बीड़ों को कोई प्रयोजन नहीं। वेद या किसी भी अन्य ग्रन्थ में स्वयं प्रामाण्यबद्धि करना बर्मेकीर्ति के लिए तो मनुष्यों की बुद्धि की जड़ता का एक अक्षय है ही बिदनाम भी ग्रन्थ को एक स्वतन्त्र प्रमाण मानने को प्रस्तुत नहीं। वे तो प्रत्यक्ष में या अनुमान में ही इसका अन्तर्भाव सम्भव मानते हैं। बीड़ों ने असत्यता परस्पर विरुद्धता और पुनरुक्ति के बाप-बेहों पर लगाए हैं। त्रिकोण उत्तर विस्तारपूर्वक न्यायभाष्यकार ने दिया है^२। यह कहना ही होया कि बिदनाम और अन्य बीड़ आचार्यों ने भी बुद्ध-वचनों को वेद के प्रमाण के समान ही स्वीकार किया है^३। इस प्रकार बीड़ और नैयायिकों की प्रमाण-सीमामा के बीच में हम समिप्य कब से देखते हैं कि नैयायिकों का एक प्रधान व्यवसाय उस प्रवृत्ति का खण्डन करना है जो ज्ञान के परस्पर विरुद्धता के स्वरूप पर ज़ार देनी है और त्रिकोण अनुसार विचार की सम्भवता ही प्रमापित नहीं की जा सकती। हम जानते हैं कि इस प्रकार का मत साध्यविकों के नाम से अधिक सम्बद्ध है किन्तु चूँकि जैसा कि हम पहले भा कह चुके हैं, न्याय भूय और न्याय भाष्य में भी सर्ववैनायिक मत का खण्डन उपलब्ध होता है, अतः हमने हम या तो यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि न्याय के से पूर्वतम ग्रन्थ नागार्जुन के मतों का निराकरण न कर केवल एक परम्परा में चली आई हुई शून्यवाद की परम्परा का लक्षण करते हैं (जैसा कि महावर्ति का उपा-हृष्यन् का मत है^४ और त्रिकोण और महामहोपाध्याय वं पानीनाथ वरिष्ठ व भी प्रवचना दिलाई है^५ या फिर हम यही कह सकते हैं कि ये दोनों ग्रन्थ न केवल बीड़ आचार्य नागार्जुन के बाद की ही रचनाएँ हैं बल्कि सम्भवतः विज्ञानवादी आचार्य जलदग और समुद्रग के बाद की भी (वाक्यवर्ति निध ईश न्याय के शास्त्र के जानने वाले के साक्ष्य पर उनमें बीड़ विज्ञानवाद

(१) न्यायभाष्य २।१।६८

(२) हेतुवे न्यायभाष्य २।१।५७-६८

(३) हेतुवे आगे पृथगीमाता दर्शन का विवेचन।

(४) हेतुवे उनही इतिहास दिनांतकी त्रिभुज दूरी, पृष्ठ ३६

(५) हेतुवे उनही भूमिका का संग्रामाव न्या के व्यापक-न्याय-अर्थों की अवधार में।

सम्भव नहीं हो सकते थे। स्वप्नों की विविधता जारनों की विविधता से ही हो सकती है^१। इसी प्रकार यदि यह जगत् सत्य न होता तो सत्य और असत्य का ज्ञान ही न होता।^२ प्रमाण का अर्थ ही 'प्रमा' करने वाला मान है। 'प्रमा' तो यथार्थ ज्ञान ही होता है।^३ जब वस्तुएँ ही यथार्थ नहीं हैं तो उनका ज्ञान कहाँ से यथार्थ होगा? अतः प्रमाण का मानना ही वस्तुओं के यथार्थ रूप को स्वीकार करना है। 'प्रमाणस्य सङ्क-पक्षाय व्यवस्थापकत्वम्'^४। इस प्रकार अनेक युक्तियों से विज्ञानवाद और न्यायवाद का लक्षण नैयायिकों के द्वारा अपनी समस्त परम्परा में किया गया है जिसकी कड़ कड़ ही हम ऊपर से सके हैं। जब हम प्रमाण बीमाता के दाय को छोड़कर ईश्वरकटुवाद, कारकवाद, क्षयिकवाद, आत्मवाद, नैरात्मवाद आदि समस्याओं को छोड़ देते हैं और न्याय दर्शनों के तुलनात्मक अध्ययन पर आते हैं।

न्याय के पूर्वतम स्वरूप के ईश्वरवादी होन में जर्म और म्यूर जैसे पश्चिमी विद्वानों ने छद्म प्रकट किया है।^५ सम्भवतः महर्षि गौतम ने इस विषय की ओर अधिक ईश्वरकटुवाद कारण प्रकृति इसीलिए नहीं दिखाई कि उनका मुक्तवाद सृष्टिकवाद उद्देश्य प्रमाण-परीक्षण ही था और ईश्वर के प्रत्यक्ष आत्मवाद, नैरात्मवाद में पड़ने पर वे व्यापारिक पक्ष में अधिक लक्ष्य आदि पर बीह्न और आते। अतः बिना प्रकार हम पूर्वनीमाता के नैयायिक दृष्टि से 'वृत्तिकार'को बह्य या अजगत् विषयक शिक्षा की विचार बेबाधियों के लिए जोड़ते देखते हैं^६। इसी प्रकार सम्भवतः महर्षि गौतम ने भी अपनी सीमा को

(१) हेन्रि ए. ज्योन्सवाल्स ४।२।१३ ३४ ३७

(२) हेन्रि ए. ज्योन्सवाल्स ४।२।२६-३७

(३) हेन्रि ए. ज्योन्सवाल्स ४।२।२९

(४) ज्योन्सवाल्स वृत्ति १।१।१

(५) हेन्रि ए. जर्म : क्लिफोर्ड की आँख एन्सिलोपेडिया ब्रिटानिका पृष्ठ २३; म्यूर : ऑरीजिनल सफ़्ट टैकसुइस, जिनस तोसरी, पृष्ठ १३३; रायबाल्जवाल्स : इन्डिक्शन क्लिफोर्ड की जिनस दूसरी पृष्ठ १३५ में प्रकृत

(६) हेन्रि ए. साँकर भाष्य १।१।५ तथा क्लिफोर्ड बह्यलोक साँकर भाष्य ३।३।५३; हेन्रि ए. ज्योन्सवाल्स दर्शन का विवेचन भी।

समझकर इस विषय को स्वयं नहीं किया था। अन्त्यर्ग ब्रह्मसूत्र २।१।११ १३ नैयायिक ङग से ईश्वर की सिद्धि पर क्यों अपनी अतृप्त्यति दिखाते ? कुछ भी हो उत्तरकाशीन नैयायिकों ने ईश्वर की सिद्धि में बड़ा उत्साह दिखाया है और उससे भी अधिक उत्साह दिखाया है बीड़ों ने उससे निराकरण करने में। उद्यम की 'कमुमाञ्जलि' तो इस विषय में अत्यन्त प्रसिद्ध हो गई है किन्तु बीड़ों के द्वारा पूरी तरह से खण्डित कर दिए जाने पर उससे ठकौ का भारतीय बचन में आज कोई मूल्य रह गया हो ऐसा हम नहीं कह सकते। 'कमुमाञ्जलि' की भी हुई ईश्वर की सिद्धि विषयक आठ दृष्टियाँ जो इस श्लोक में दी हुई हैं 'कार्यादान धृत्या' पद्मावस्थाय' श्रुते। वाक्यान् संस्मादिपेपाञ्च साध्या विस्वविदध्यव' प्रत्येक भारतीय दर्शन के विद्यार्थी की जानी हुई चीजें हैं और उनका विरलेपन करना हमारा यहाँ काम नहीं। बीड़ों के इस विषयक प्रत्याख्यान के निरूपण में भी हमारी कोई दिलचस्पी नहीं क्योंकि जिस प्रकार ठक के द्वारा ईश्वर की सिद्धि करना व्यर्थ है उसी प्रकार उसका निराकरण करना भी उससे अधिक व्यर्थ है। हमें स्वयं के धर्म में रहते हुए दृश्य और निरन्तर अणु में ही रहना चाहिये। ससीम उपकरणों को लेकर हम असीम की महसूस नहीं पा सकते। अतः हम समझते हैं कि इस विषय को लेकर दोनों ही बीड़ और नैयायिक आचार्य मोह को प्राप्त हुए। वास्तविक दृष्टिकोण तो कुछ था ही था जो मौन रहे या जीपनिषद् श्रवियों का था जिन्होंने 'उपमान्तात्ममात्मा' कहा था फिर वेदान्त दर्शन ने ही इस पर ठीक तरह से विचार बिना जितने ठक को अप्रधान रखकर अनुभूति का ही प्रधान उपकरण स्वीकार किया। बीड़ आचार्यों और नैयायिकों का सम्मिश्रण यह व्यापार नहीं होना चाहिए था क्योंकि वे विरोध ठकवाद के द्वारा ही सत्य को गौर्जन का प्रयत्न करने में जो सम्मिश्रण कहा प्राप्त नहीं हो सकता। अब हम दोनों दर्शनों के कारणवाद सम्बन्धी विचार पर आने हैं। ग्याय दर्शन में जैसा कि हमने देखा कारणवाद की समस्या 'प्रमाण' पर विचार करने ही आशानी है। कारणवाद के सम्बन्ध में ग्याय का मत 'अप्रमाण्य' था कहा जाता है त्रिगुण भयः में अविद्याय यह है कि चार्म की उत्पत्ति में परन्तु उनका अभाव रहता है अर्थात् वह जब तक भय का तैयार नहीं

का अध्ययन उपलब्ध होने से ।) । किन्तु यदि हम पहले मठ की स्वीकार करते हैं (बैसा कि आधुनिक मनोवैज्ञानिकों के प्रकाश में अधिकतर विद्वान् करना चाहेंगे) तो फिर धर्मशास्त्रियों या विज्ञानशास्त्रियों के मतों का बिना निराकरण स्वायत्त और स्वायत्त में मिलता है। हम नागार्जुन अथवा और बसुन्धर व दारोन् किस प्रकार कर सकते हैं? हमें एक विषय में तो निष्पक्ष दृष्टिकोण बरान करना ही पड़ेगा। हम दोनों ही तरफ से बीड भाषाओं पर आक्रमण नहीं कर सकते। राणाकुम्भन् वासपुत्र व गोपीनाथ कविराज और स्वर्गीय डाक्टर गंगानाथ शर्मा ने सभी विद्वान् स्वायत्त और स्वायत्त को अपनी वास्तविक प्राचीनता देने के पक्षपाती हैं, जो ठीक ही हैं। किन्तु साथ ही वे सभी विद्वान् फिर अपनी पूर्व प्रतिज्ञाओं (नैतिक प्रयोग) को मूल कर यह कैसे मान बैठने लगते हैं कि समुक्त प्रकार से स्वायत्त और स्वायत्त नागार्जुन अथवा और बसुन्धर के सिद्धान्तों का अथवा सामान्य रूप से बीड दर्शन का अध्ययन करते हैं। यह तो इन बीड भाषाओं के प्रति एक बड़ा अभाव है। साथ ही समस्त बीड विचार के प्रति भी। बीड विचारकों के मतों की यदि हमें स्वायत्तक समीक्षा करनी है या यदि स्वायत्त परम्परा अथवा अन्य वास्तविक दर्शनों की परम्पराओं के उद्भावकों या भाषाओं को करनी भी तो इसका केवल एकमात्र स्वायत्त उपाय यही था और है कि उनके विचारों को उनके मौलिक रूप में प्रस्तुत कर समन्वयता की जाय। अतः वास्तविक परम्परा के दर्शनकार या विचारक बीड युग के बाद हुए उन्होंने प्रामाण्य ऐसा ही किया है और वह वास्तविक दर्शन की उत्पत्तिगत बात है कि यहाँ के विचारकों ने किसी मठ के विरुद्ध अपने मठ की स्थापित करते हुए पहले पूर्वपक्ष के रूप में उस मठ की उसके मौलिक रूप में और उसी के दृष्टिकोण के अनुसार उपस्थित कर दिया है। जो 'बीभाव्य' को फेंगे वे इस कथन की उत्पत्ति प्रमाणित करेंगे। इसी प्रकार ब्रह्मकार और वाचस्पति ने विश्व स्पष्टता के साथ बीड सम्प्रदायों के मतों का निर्वर्णन किया है, वे अतः निष्पक्ष और स्पष्ट हैं यह भी हम आगे यथास्मान् दिखाएंगे (वेदान्त दर्शन के विवेचन में)। यहाँ हमें यह कहना अपेक्षित है कि जो दर्शनकार स्वयं बीड भाषाओं के पहले आए (बैसा कि स्वायत्तकार के विषय में मानते हैं) तो उनके द्वारा अखिल सिद्धान्तों की एकात्मता हम बीड भाषाओं के मठों के साथ कैसे स्थापित कर सकते हैं? यह तो उनके

प्रति निन्दा का प्रचार ही होगा जो सर्वथा मिथ्या और निर्मूल होगा।
 व्यापसूत्रों में सर्ववैनाशिकों का खण्डन बेल कर हम अधिक-से-अधिक यही
 तो कह सकते हैं कि सर्ववैनाशिक या अमानवासी मत का खण्डन व्यापसूत्रों
 में किया गया है हम अनधिकृत रूप से व्यापसूत्रों में लक्षित अमानवाद
 का आरोप नामार्जुन पर तो नहीं कर सकते।^१ और निश्चय ही
 ऐसा ही हुआ है। यही कारण है कि सत्य होते हुए भी नामार्जुन के
 मत को सच स्वल्प में मानने के लिए, जिसका निवर्तन हम अनुरूप प्रकरण
 में कर आए हैं भारतीय मस्तिष्क तैयार नहीं होता। इस विषय में अधिक
 कहना यहाँ अप्रासङ्गिक होगा। हम कुछ अपने मूल विषय से दूर बने
 गए, फिर उसी पर लौटते हैं। हाँ तो व्यापभाष्यकार कहते हैं (और यह ठीक
 सनका शब्द के विचारकों ने भी कई बार बूझाया है—सबने ही बौद्धों पर
 सनका आरोप कर) कि यदि माध्यमिक इस बात को निश्चय ही मानता
 है कि कुछ नहीं सत्य है तो फिर कम-से-कम इस सिद्धान्त की सत्यता
 की तो वह निश्चित मानता ही है तो फिर क्या इतना ही स्वीकार करने से
 सनका सर्ववैनाशिक स्वल्प गलत नहीं हो जाता और क्या वह स्वयं अपने
 ही विरुद्ध नहीं बसा जाना। फिर माध्यमिकों का यह कहना भी (वात्स्यायन
 के अनुसार) कि बस्तुओं के स्वभाव का ज्ञान नहीं हो सक्ता गलत है क्योंकि
 बस्तुओं के विस्लेषण को तो विचार के द्वारा वे स्वयं (माध्यमिक) सम्भव
 मानते हैं। इस प्रकार की युक्तियों से व्यापभाष्य और व्यापवातिक में माध्य
 विक मत का खण्डन किया गया है।^२ विज्ञानवाद के विरोध में वात्स्यायन
 का मुख्य तर्क यह है कि यदि वास्तव पदार्थ बस्तुसत् न होने तो स्वप्न ही

(१) हाँ अब तक कि हम वास्तव विद्याभूषण के ही पराचिन्हों का अनुसरण
 कर व्यापसूत्र ४।१।३९ ४।१।४८ १।१।१ १९ ४।१।३९; २।१।३७;
 ४।१।३६ १।१।११ (जिनमें कि माध्यमिक सूत्र और लंकावतार सूत्र
 के सिद्धान्तों की ओर संकेत है) प्रतिपक्ष जेंज करार न हैं। वह सभी
 कठिनाइयों से बचने का एक बड़ा अवलोकन उपाय है। इनके प्रतिपक्ष होने
 से बड़ा प्रमाण है निश्चय इसके कि हम कहते हैं ही मान लें कि व्याप-
 सूत्र नामार्जुन से पूर्व के है जो तथ्य स्वयं अस्ति है (गलत हम नहीं
 कहते ।) । जो कुछ भी हो, इसलिए वा विद्याभूषण की 'हिन्दी भाषा
 इण्डियन कॉलेज मुंबई, गुण्ड १

(२) इसलिए व्याप भाष्य ४।१।३७ पर व्याप-वातिक

सम्भव नहीं हो सकते थे। स्वप्नों की विभिन्नता कारणों की विभिन्नता से ही हो सकती है^१। इसी प्रकार यदि यह जगत् सत्य न हुआ तो सत्य और असत्य का ज्ञान ही न होता।^२ प्रमाण का अर्थ ही 'प्रमा' करने वाला ज्ञान है। 'प्रमा' तो यथार्थ ज्ञान ही होता है।^३ जब वस्तुएँ ही यथार्थ नहीं हैं तो उनका ज्ञान कहाँ से यथार्थ होगा? अतः प्रमाण का मानना ही वस्तुओं के यथार्थ रूप को स्वीकार करना है। 'प्रमावस्य सङ्क-पदार्थ व्यवस्थापकत्वम्'^४। इस प्रकार अनेक मुक्तियों से विज्ञानवाद और कृत्यावाद का सम्बन्ध नैयायिकों के द्वारा अपनी समस्त परम्परा में किया गया है जिसकी कुछ झलक ही हम ऊपर से देखें हैं। जब हम प्रमाण भीमांसा के क्षेत्र को छोड़कर ईश्वरकृत्याव कारणवाद, क्षणिकवाद, आत्मवाद, नैरात्म्यवाद आदि समस्याओं को छोड़कर बौद्ध और न्याय दर्शनों के दृष्टान्तात्मक अध्ययन पर आते हैं।

न्याय के पूर्वतम स्वरूप के ईश्वरवादी होने में शर्मा और म्यूर जैसे पश्चिमी विद्वानों ने सन्देह प्रकट किया है।^५ सम्भवतः

महर्षि गौतम ने इस विषय की ओर अधिक ईश्वरकृत्याव कारणा- प्रवृत्ति इसीलिए नहीं दिखाई कि उनका मुख्य वाद क्षणिकवाद उन्हें प्रमाण-परीक्षण ही वा शीर ईश्वर के प्रसन्न आत्मवाद, नैरात्म्यवाद में पड़ने पर वे व्याप्यारिक्त पक्ष में अधिक बल आदि पर बौद्ध और आते। अतः जिस प्रकार हम पूर्वभीमांसा के नैयायिक दृष्टि से 'भूतिकार'की ब्रह्म या आत्मा विषयक विज्ञान की विचार

बेदादिताओं के लिए जोड़ते देखते हैं,^६ उसी प्रकार सम्भवतः महर्षि गौतम ने भी अपनी सीमा को

(१) वेदिए न्यायभाष्य ४।२।१३ ३४ ३७

(२) वेदिए न्यायभाष्य ४।२।२६ ३७

(३) वेदिए न्यायसूत्र ४।२।२९

(४) न्यायसूत्र वृत्ति १।१।१

(५) वेदिए पात्रे : कित्तोसकी डॉक एन्सायक्ल इण्डिया, पृष्ठ २३; म्यूर : ओरीजिनल संस्कृत ईक्यूइस जिन्य तीसरी पृष्ठ १३३; राधाकृष्णम् : इण्डियन डिजनाली जिन्य दूसरी पृष्ठ १६५ में उद्धृत

(६) वेदिए शीकर भाष्य १।१।५ तथा मिलाहए बहससूत्र शीकर भाष्य ३।३।५६; वेदिए आये भीमांसा ज्ञान का विवेचन भी।

समझकर इस विषय को स्पर्श नहीं किया था। अग्यवा ब्रह्मसूत्र २।१।११ १३ नैयायिक ढंग से ईश्वर की सिद्धि पर क्यों अपनी अग्रहमति दिखाते ? कुछ भी हो उत्तरकाशीन नैयायिकों ने ईश्वर की सिद्धि में बड़ा उत्साह दिखाया है और उससे भी अधिक उत्साह दिखाया है बीजों ने उसके निराकरण करने में। उदयन की 'कृमुमाञ्जलि' तो इस विषय में अत्यन्त प्रसिद्ध हो गई है किन्तु बीजों के द्वारा पूरी तरह से खण्डित कर दिए जाने पर उसके तर्कों का भारतीय दशन में आज कोई मूल्या रह गया हो ऐसा हम नहीं कह सकते। 'कृमुमाञ्जलि' की ही हुई ईश्वर की सिद्धि विषयक आठ युक्तियों को इस श्लोक में ही हुई है 'कार्वाक्योजन वृत्त्याह पञ्चात्यमय' मुने। वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विरचनिरस्ययः^१ प्रत्येक भारतीय दशन के विचारकों की जल्मी हुई बीजों है और उनका विस्तार करना हमारा यहाँ काम नहीं। बीजों के इस विषयक प्रत्याख्यान के निकषण में भी हमारी कोई विचलसी नहीं क्योंकि जिस प्रकार तर्क के द्वारा ईश्वर की सिद्धि करना व्यर्थ है उसी प्रकार उसका निराकरण करना भी उससे अधिक व्यर्थ है। हमें श्याम के क्षेत्र में रहन हुए दृश्य और निरक्षर जगत् में ही रहना चाहिए। उसीम उपकरणों को लेकर हम असीम की गहराई नहीं माप सकते। अतः हम समझते हैं कि इस विषय को ऊपर दोनों ही बीज और नैयायिक आचार्य मोक्ष को प्राप्त हुए। वास्तविक दृष्टिकोण का बुद्ध का ही वा वा नीन रहे वा औपनिषद ऋषियों का वा जिन्होंने 'उपगान्धोऽमरामा' कहा वा फिर बेचान्त दर्शन ने ही इस पर ठीक तरह से विचार किया जिसने तर्क की अग्रवाल रखकर अनुमृति को ही प्रमाण उपकरण स्वीकार दिया। बीज आचार्यों और नैयायिकों का सम्भवतः यह प्यापार नहीं होगा चाहिए वा क्योंकि वे विमर्श तर्कवाद के द्वारा ही सत्य की शीर्षन का प्रयत्न करने के वा सम्भवतः बड़ा प्राप्त नहीं हो सकता। अब हम दोनों दर्शनों के कारणवाद सम्बन्धी विचार पर आते हैं। श्याम दर्शन में जैसा कि हमने देखा, कारणवाद की समस्या 'प्रमाण' पर विचार करने ही आशानी है। कारणवाद के सम्बन्ध में श्याम वा अतः 'अमत्तार्थवाद' कहा जाता है जिसका मध्य में अधिग्रह यह है कि कार्य की उत्पत्ति में पहले उसका अभाव रहता है अर्थात् घट अब तक बन कर तैयार नहीं

आत्मा ही है। किन्तु चैतन्य तत्त्व आत्मा का एक गुण ही है जो कि मन के साथ उसके संघर्ष होने के कारण उत्पन्न हो जाता है। अतः चैतन्य तत्त्व आत्मा से अलग नहीं किया जा सकता किन्तु आत्मा अवश्यम्भासी रूप से चैतन्य स्वयम् नहीं है^१। इस प्रकार नैय्यायिकों का आत्मा कुछ-कुछ अज्ञान के समीप चला जाता है और फिर वापिस लौट जाता है। नैय्यायिक कहते हैं कि आत्मा प्रति-शरीर भिन्न है^२ और भिन्न है। एकात्मवाद को साधारणतः न्याय ने स्वीकार नहीं किया है। उसने आत्मा को शरीर से इन्द्रियों से मन से और बुद्धि से सभी से व्यतिरिक्त बतलाया है। शरीर से आत्मा का सम्बन्ध बन्धन के अवसर पर ही होता है^३। आत्मा इन्द्रियों नहीं किन्तु वह उनका नियामक है और उनके कार्यों का संस्तेपक करने वाला है^४। मन आत्मा इसलिये नहीं हो सकता क्योंकि एक तो वह अमर रूप है और फिर आत्मा की चैतन्य प्रवृत्ति का वह स्वयं एक साधन है^५ और यदि बुद्धि को आत्मा मान लें तो बौद्धियों को जो एक ही साथ बनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है उसकी संगति नहीं कर सकती^६। अतः आत्मा इन सबसे व्यतिरिक्त है। क्योंकि वही केवल एक विषयी है जबकि अन्य उत्पन्नकृत सब विषयभूत हैं^७। एक बात न्यायभाष्यकार ने बड़े मार्क के कही है जिसके प्रकाश में हमें 'मौक्तिक्य' बौद्ध दर्शन के अनात्मवाद को समझने की कोशिश करनी चाहिए। न्याय भाष्यकार का कहना है कि यदि शरीर से व्यतिरिक्त आत्मतत्त्व को मानना नहीं है तो नैतिक तत्त्व की भी कुछ आवश्यकता नहीं रहती। हम जानते हैं कि मयवान् बुद्ध ने अश्वितीय नैतिक आदर्शवाद की स्थापना की है और परम तत्त्व के विषय में उनका मोल है। तो फिर इससे हम क्या निष्कर्ष निकाल सकते हैं? नैतिक तत्त्व तो उनका प्रत्यक्ष सत्य है जिससे इनकार नहीं किया जा सकता फिर यदि मनवान्

(१) ब्रह्मस्य न्याय भाष्य १।१।१

(२) बैलिए न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका १।१।१ एवं न्यायभाष्य १।१।१४

(३) ४५, ५) बैलिए भाष्य-न्यायसूत्र ४।१।१ ; न्यायवार्तिक १।१।१ ; न्याय-भाष्य १।२।२९

(४) बैलिए न्यायवार्तिक १।२।१९

(५) ब्रह्मस्य न्यायभाष्य १।१।४

वास्तविकता की दिशा को ही लेकर हम विचार करें तो सम्भवतः इस निष्कर्ष से दूर नहीं पहुँच सकते जिसको हम शत्रु प्रकरण में प्रकट कर चुके हैं, अर्थात् यह कि बौद्ध नैतिक भाष्यवाद वा व्याख्यात्मक विचार मूर्तिरेकत है। अब हम वैज्ञानिक परमाणुवाद और बौद्ध विज्ञानवाद के सम्बन्ध पर आते हैं।

परमाणुवाद वैज्ञानिक का सिद्धान्त है किन्तु इस सिद्धान्त का निरूपण करना वहाँ हमारा उद्देश्य नहीं। यहाँ केवल इतना ही कहना इष्ट है कि पारिभाषिक्य वा शब्दों के आकार बाधे परमाणुवादों के बौद्ध विज्ञानवाद अदृष्ट के द्वारा पठिणीक हो जाने पर, अङ्ग वैतथ्यमय और वैज्ञानिक सचि का उद्भावन मानने वाले नैयायिक और वैज्ञानिक बौद्ध परमाणुवाद विज्ञानवाद के विरुद्ध एक कठिन और अभय युग बनाते हैं किन्तु इसकी रक्षा करना वैज्ञानिकों का काम नहीं उनको तो स्वयं इस युग में विठला कर अजेय प्रतिवादिमयकर ग्याय ने ही इसकी रक्षा की है। इस विषय में उनके विरोधी भाष्य बौद्ध विज्ञानवादी ही रहे हैं जिनके लिए विवाय विस्त के और कोई सत्य नहीं। तीर्था श्रितिक और वैज्ञानिक तो वैज्ञानिक परमाणुवाद को स्वीकार भी करते हैं। वैज्ञानिक सूत्रों के रचयिता ने १ पदार्थ माने थे उनके अनुयायियों ने एक और मिलाकर उनकी संख्या ७ कर दी जो हम प्रचार है, इष्ट सूत्र वर्म सामान्य समवाय और अभाव। इनमें 'सामान्य' को लेकर नैयायिकों और बौद्धों में कितना संघर्ष चला इसकी कुछ झलक हम अभी देखे हैं और पूर्वमीमांसकों से भी इस विषय में उनसे क्या-क्या संपर्क हुए, हमारा वर्जन हम उस वर्णन के साथ उनका तुलनात्मक अध्ययन उपस्थित करन समय करेंगे। न्याय ने जिसे ईश्वर या शक्ति कहा है उस ही वैज्ञानिक ने 'अदृष्ट' कहा है २ अब इस विषय में दोनों में विभेद नहीं है 'हमता-विषये प्रेक्षो नास्ति नैयायिक-समय'। बसुवाद के स्थिर आचार पर न्याय-वैज्ञानिक ने परमाणुवाद की स्थापना की है और वह बौद्ध विज्ञानवादियों के प्रति उनका तीव्र उत्तर है।

- (१) देखिए उई वैज्ञानिक चिन्ताश्री, पृष्ठ २६-२८; देखिए आगे बाँचें प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और अज्ञान' के प्रसंग में संस्कार के द्वारा तर्क-स्थितियों के परमाणुवाद सम्बन्धी सिद्धान्त का अण्डन भी।
- (२) देखिए वैज्ञानिक-सूत्र २।१।१८ १९ ५।१।१५ ५।१।३।१३ ५।२।७

हो जाता तब तक उसके पहले वह किसी भी रूप में उपस्थित नहीं रहा और उस बट रूप कार्य के पहले जो नियम रूप से उपस्थित रहा है और बनना सिद्ध नहीं होता (जिसकी व्याख्या में हम यहाँ नहीं जा सकते) वह कारण होता है। सन से ही असत् की उत्पत्ति होती है। यही व्याप का असत्कार्यवाद है। इसके विपरीत बीड मानते हैं कि असत् से सत् की उत्पत्ति होती है।^१ बीड विचारक समवायि असमवायि या निमित्त कारणों के विभेद को यही मानते और कबल क्षणिकवाद की विरलतन प्रतिष्ठा पर खड़े होकर अपने प्रतिद्वन्द्वियों के सिद्धान्तों को काटते ही हैं। वे कहते हैं कि न तो कार्य को अपनी उत्पत्ति से पहले कहा जा सकता है सत् और न असत् और न सद्-असद्। एक ही साँस में वे नैयायिक (असत्कार्यवादी) सांख्य (सत्कार्यवादी) और वेदाङ्गी (विवर्तवादी) इन तीनों को काटते हैं और स्वभावतः उनके द्वारा काटे जाने के लिए तैयार भी रहते हैं, जिससे बचने के लिए उनके पास अभाववात्मक तर्क के अयोग्य अस्व सदा विद्यमान हैं। बीड आचार्य अपने क्षणिकवाद की स्थापना में बीसा कि हमने पहले कहा बार-बार करते हैं। व्यापवाच्यकार का कलम है कि वहाँ क्षणिकवाद का ज्ञान हमें होता है वहाँ तो उसका मानना ठीक है किन्तु पापात्र बाहिर में तो वह नहीं पाया जाता^२ अतः वहाँ वह नहीं है। अगर हर एक वस्तु असत् ही होती तो वस्तुओं का संघात ही कैसा हो सकता है? ^३ वस्तुओं की सत्त्वता भी तो सिद्ध नहीं की जा सकती? ^४ सब वस्तुओं की अनित्यता भी तो प्रमाणित नहीं की जा सकती क्योंकि आकाशादि कुछ वस्तुएँ नित्य भी तो हैं? ^५ यह कहना कि केवल वर्तमान ही काक है भूत और भविष्य

(१) भारतीय वर्धन में कारणवाद के प्रश्न को लेकर 'सर्ववस्तु सर्वत्र' शार की यह उक्ति सदा स्मरण रखने योग्य है 'इह कार्यकारणनाशे वस्तुर्वा विप्रतिपत्तिः प्रसरति। अतस्तत् सञ्जायते इति सोमताः संविरलते। नैयायिकावयस्तु ततोऽप्रसञ्जायत इति। वेदान्तिक-सती विवर्तः, कार्य-कारण न तु वस्तुसंविता। सांख्यः पुनः ततः सञ्जायत इति'।

(२) व्याप भाष्य ३।२।११ ३।२।१२-१३

(३) व्याप भाष्य ४।१।३७-४ ; ४।२।२६-२७ ३१ ३३

(४) इष्टव्य व्याप भाष्य ४।१।४

(५) इष्टव्य व्याप भाष्य ४।१।२५ २८

काष्ठ नहीं है बल्कि कूट गलत है क्योंकि बिना भूत और मरिष्यत् को छोड़ वर्तमान काष्ठ का बर्ण ही क्या है ?^१ अवयवी अवयवों के सङ्ग्रह को छोड़ और कूट नहीं इस बौद्ध सिद्धान्त का भी निराकरण न्याय भाष्य ने किया है और कारणवाद का निषेध करना तो समग्र अनुभूति का उद्देश्य उच्छेदन करना ही बताया है।^२ अनुमान प्रमाण में 'व्याप्ति' के को लेकर भी नैयायिकों ने शक्तिवाद की अनुपपत्तता दिखाई है। इस वाक्य में कि 'सम्यग् जनित्य है क्योंकि यह उत्पाद्य है, घट के समान' घट द्रष्टव्य या उदाहरण है। अब इस घट में 'जनित्वता' और 'उत्पाद्यता' होनी चाहिए। किन्तु यदि घट शक्ति हो तो उसमें ये दोनों चीजें 'जनित्वता' और 'उत्पाद्यता' एक साथ कैसे सम्भव हो सकती है ?^३ दूसरा दोष नैयायिकों ने बौद्ध शक्तिवाद में 'अनवस्था' का दिखाया है जिसके निरूपण में हम यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकते। अन्य इस विषयक चर्चन नैयायिकों ने प्रायः उसी प्रकार किए हैं जिस प्रकार अन्य भारतीय दर्शनों के विचारकों ने और चूँकि उन पर हम प्रकाश बनने प्रकरण में डाल आए हैं अतः ही यहाँ पिट पेंचन करना उचित नहीं समझते। न्याय दर्शन ने आत्मवाद की स्थापना की है किन्तु उसने आत्मा को उसकी प्रथम भूमिका में ही नापा है, ऐसा हम कह सकते हैं। न्याय के अनुसार आत्मा के पुनः इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख और ज्ञान हैं और वह प्रमेय वस्तुओं की मची में ही आता है।^४ न्याय ने विशेषतः अनुमान से ही आत्मा की सिद्धि की है यद्यपि मौल रूप से भूति का भी इनके लिए आह्वान किया है।^५ वैशेषिक दर्शन ने बोध में ही उसके दर्शन की सम्भावना मानी है।^६ नैयायिकों के द्वारा प्रतिपादित 'आत्मा' के स्वरूप में जो बात सबसे अधिक महत्वपूर्ण है वह है चैतन्य के साथ उसका सम्बन्ध। उनके अनुसार 'म' के विचार का विषय ही 'आत्मा' है। इन्द्रियों और शरीर में चैतन्य सम्पादन करने वाला

(१) ब्रह्मस्य न्याय भाष्य १।१।३९; १।१।४१; १।१।४

(२) वैशेषिक न्यायभाष्य ४।१।२२-२४

(३) वैशेषिक न्यायवार्तिक १।१।३७ तथा १।१।२४

(४) न्यायसूत्र १।१।९

(५) न्यायसूत्र १।१।१

(६) वैशेषिक सूत्र १।१।१

(७) न्यायवार्तिक १।१।१

आत्मा ही है। किन्तु चैतन्य तत्त्व आत्मा का एक गुण ही है जो कि मन के साथ उसके ससर्ग होने के कारण उत्पन्न हो जाता है। अतः चैतन्य तत्त्व आत्मा से अलग नहीं किया जा सकता किन्तु आत्मा अवस्थान्मयी रूप से चैतन्य स्वरूप नहीं है^१। इस प्रकार नैयायिकों का आत्मा कुछ-कुछ अङ्गवत् के समीप ब्रह्मा जाता है और फिर वापिस लीट जाता है। नैयायिक कहते हैं कि आत्मा प्रति-शरीर मिश्र है^२ और निश्चय है। एकात्मवाद को साधारणतः न्याय ने स्वीकार नहीं किया है। उसने आत्मा को शरीर से इन्द्रियों से मन से और ब्रह्म से सभी से व्यतिरिक्त ब्रह्मत्वात् है। शरीर से आत्मा का सम्बन्ध अन्य के बराबर पर ही होता है^३। आत्मा इन्द्रियाँ नहीं किन्तु वह उनका नियामक है और उनके कार्यों का संस्थेयक करने वाला है^४। मन आत्मा इसकिए नहीं हो सकता क्योंकि एक तो वह स्वयं रूप है और फिर आत्मा की चैतन्य प्रकृति का वह स्वयं एक साधन है^५ और यदि बुद्धि को आत्मा भाग में तो योगियों को जो एक ही साधने अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष होता है उसकी संवत्ति नहीं लग सकती^६। अतः आत्मा इन सबसे व्यतिरिक्त है। क्योंकि वही केवल एक विषयी है जबकि अन्य उपर्युक्त सब विषयमय है। एक बात न्यायशास्त्रकार ने बड़े मार्फ की कही है जिसके प्रकाश में हमें 'मौलिक्य' बौद्ध दर्शन के 'अनात्मवाद' को समझने की कोशिस करनी चाहिए। न्याय शास्त्रकार का कहना है कि यदि शरीर से व्यतिरिक्त आत्मतत्त्व को जानना नहीं है तो नैतिक तत्त्व की भी कुछ रचवत्ता नहीं रहती। हम जानते हैं कि मगवान् बुद्ध ने अद्वितीय नैतिक आदर्शवाद की स्थापना की है और परम तत्त्व के विषय में उनका ध्यान है। तो फिर इससे हम क्या निष्कर्ष निकाल सकते हैं? नैतिक तत्त्व तो इनका प्रत्यक्ष सत्य है जिससे इनकार नहीं किया जा सकता फिर यदि नमवान्

(१) इन्द्रिय न्याय भाष्य १।१।१

(२) वैशेष न्यायशास्त्रिक तात्पर्य टीका १।१।१ एवं न्यायभाष्य १।१।१४

(३) वैशेष कमल न्यायसूत्र ४।१।१ ; न्यायभाष्य १।१।१; न्याय-भाष्य १।१।२९

(४) वैशेष न्यायशास्त्रिक ३।२।२९

(५) इन्द्रिय न्यायभाष्य १।१।४

वास्तविकता की विद्या को ही लेकर हम विचार करें तो सम्भवतः उस निष्कर्ष से दूर नहीं पहुँच सकते जिसको हम चतुर्थ प्रकरण में प्रकट कर चुके हैं, बल्कि यह कि बौद्ध नैतिक भावसंवाद वा आध्यात्मिक आधार गृहीतव्य है। अब हम वैज्ञानिक परमाणुवाद और बौद्ध विज्ञानवाद के सम्बन्ध पर आते हैं।

परमाणुवाद वैद्य केक का सिद्धान्त है किन्तु इस सिद्धान्त का निरूपण करना यहाँ हमारा उद्देश्य नहीं। यहाँ केवल इतना ही कहना इष्ट है कि पारिभाषिकत्व या दोहों के आकार वाले परमाणुओं के बौद्ध विज्ञानवाद अदृष्ट के द्वारा प्रतिष्ठीक हो जाने पर, वह अंतर्भव्य और वैज्ञानिक दृष्टि का अनुमान मानन वाले नैय्यायिक और वैज्ञानिक बौद्ध परमाणुवाद विज्ञानवाद के विरुद्ध एक पठिन और जमेस दुर्बलता है किन्तु हमकी रक्षा करना वैज्ञानिकों का काम नहीं उनको तो स्वयं इस दुग में बिठसा कर अजय प्रतिपादितमकर न्याय न ही हमारी रक्षा की है। इस विषय में उनके विरोधी प्रायः बौद्ध विज्ञानवादी ही रहे हैं जिनके लिए सिद्धांत चित्त के भीतर कोई उत्पन्न नहीं। सीमा त्तिक और वैज्ञानिक तो वैज्ञानिक परमाणुवाद को स्वीकार भी करने हैं। वैज्ञानिक मूर्तों के रचयिता ने ६ पदार्थ माने थे उनके अनुयायियों ने एक और मिठाकर उनकी संख्या ७ कर दी वा इस प्रकार है द्रव्य पुण चर्म भामान्य समवाय और अभाव। इनमें 'सामान्य' को लेकर नैय्यायिकों और बौद्धों में फिटना संघर्ष जका इसकी कुछ छत्रक हम अभी इसके हैं और पूर्वमीमांसकों से भी इस विषय में उनके क्या-क्या संघर्ष हुए, इनका वर्णन हम उन दार्शनिकों के साथ उनका तुलनात्मक अध्ययन उपस्थित करन समय करते। न्याय ने जिन ईश्वर या कर्ता कहा है उन ही वैज्ञानिक न 'अदृष्ट' कहा है। अतः इस विषय में दोनों में बिभेद नहीं है 'देवता विषये भेदो नास्ति नैय्यायिके लक्ष्णे'। अणुवाद के स्वर आचार पर न्याय-वैज्ञानिक ने परमाणुवाद की स्थापना की है और यह बौद्ध विज्ञानवादियों के प्रति उनका सीधा उत्तर है।

(१) देखिए उई : वैज्ञानिक जितनातरी, पृष्ठ २६-२८ देखिए आये बांभरे प्रकरण में 'बौद्ध दर्शन और वैज्ञानिक' के प्रयोग में संस्कार के द्वारा लक्ष्ण त्तिकादियों के परमाणुवाद सम्बन्धी सिद्धान्त का वर्णन भी।

(२) देखिए वैज्ञानिक-जग २१११८१ ; २१११२५ २११११११ ; २१११३

इस प्रकार बीड दर्शन और न्याय-नैसर्गिक दर्शन की बाद-परम्पराओं और विधिमताओं को एक अत्यन्त संक्षिप्त और परिमित रूप में हमने देखा।

निश्चय ही इन दर्शनों की विधियों का यह दर्शन अपसंहार संश्लेष ही हुआ है। जिस प्रकार अन्य सभी भारतीय

दर्शनों ने उसी प्रकार न्याय-नैसर्गिक दर्शन ने भी इस बात

को बहुत अच्छी तरह समझा है कि ज्ञान केवल नैतिक प्रयास का परिणाम नहीं है बल्कि उसके लिए समस्त व्यक्तित्व की साधना की आवश्यकता है, फिर चाहे नैतिक बल और तत्त्वमसी ज्ञान का परीक्षण और विरलेषण हो उसका प्रथम विज्ञास्य विषय क्यों न रहा हो। विवेक की यह भारतीय दर्शनों ने विवेक को स्वीकार किया है किन्तु जीवन का विवेक उन्होंने नहीं किया है। न्याय दर्शन पुण्यकार को बुरा व्यवहार होता ही है। दुःख की आत्यन्तिक प्रवृत्ति को परम पुण्यार्थ मानता ही है, संसार को दुःख का कलन मानता ही है और उस दुःख के अत्यन्त विमोक्ष को ही यह कहता है अपरार्थ भी। न्याय-शास्त्र का रूप चाहे हेतु-विद्या का प्रधानतः क्यों न रहा हो, उसका मौलिक रूप में प्रज्ञापन शान्ति के लिये ही किया गया था। अर्थात् उद्योतकर ने कहा है अक्षयार बीजम ने इस शास्त्र का उपरक्ष सम के लिये शान्ति के लिये ही दिया था। 'बाद बिबाद निवार बढ़ाह के जाती पराई भी जपनी बारी' की बात जिसकी ओर चुन्नीबास भी ने संकेत किया था वह तो न्याय-शास्त्र के इतिहास में वास्तविकता है। उसका मौलिक प्रयोजन सम के लिए (समाप्त) था और इस रूप के समारम्भिक बर्णन (बीड बर्णन) से उसकी कितनी समानता है यह बताने की आवश्यकता नहीं। अपर-निर्भयस और पर-निर्भयस के रूप में कमल जीवन्मुक्ति और विवेक मुक्ति को अथवा बीड पारिभाषिक अर्थों में निर्वाण और परिनिर्वाण (मौलिक बीड दर्शन के अर्थों में) को स्वीकार करता ही है। फिर उसका यह कहना भी कि यदि दुःख को हटाना है तो जन्म को हटाना होगा यदि जन्म को हटाना है तो प्रवृत्ति को हटाना होगा यदि प्रवृत्ति को हटाना है तो बोध को हटाना होगा और यदि बोध को हटाना है तो

(१) देखिए न्याय भाष्य ४।१।१९ २१

(२) तत्त्वप्रज्ञाविमोक्षोपनिषत् । न्यायसूत्र १।१।२२

(३) परब्रह्मणः प्रथमो मुनीनां ज्ञानाय धारत्रं जयती अथाह । न्यायशास्त्रिक १।१।१

मिथ्याज्ञान को हटाना होया ? भगवान् बुद्ध के द्वारा उपरिष्ट 'प्रतीत्य समुत्सार' से कितनी समानता रहता है इसको भी सभी विमल मन्त्रम्य वाले सत्य के सर्वेयक सरलता से समझ सकते हैं। 'प्रवृत्ति' को न्याय ने राम द्वेय और मोह से सम्भव माना है और ('भौतिक्य बौद्ध दशन में') 'अकृपक चित्तों का भी तात्पर्य अन्ततः क्या है ? न्याय और श्रुय कर्मों को सम्पादन करण की अनुज्ञा क्या न्यायमाध्यकार ने भी नहीं दी ? क्या उन्होंने भी तप स्वाभ्यास और योग की आवश्यक नहीं बताया ? क्या वैशेषिक वर्जन ने भी अम्मुदय के साथ ही-साथ नि-शेषक को भी अपना गवेषणीय विषय नहीं बनाया क्या महा महिषा भूतहितत्व सत्यवचन अस्त्येय ब्रह्मचर्य मावसुद्धि कोष वर्जन और अप्रमाद का उपदेश वैशेषिक के उपदेष्टा ने भी नहीं दिया ? * बहुत से क्या हम सभी मनीषी बौद्ध मैनायिकों का आह्वान करते हैं 'भारतीय नाष्ट' धर्मकीर्ति का आचार्य बिद्नाय का असह्य और समुबन्ध का भी आचार्यवाद नागार्जुन का भी तथा अन्य अनेक बौद्ध आचार्यों का भी उही प्रकार हम आह्वान करते हैं भगवान् वात्स्यायन से लेकर (भगवान् बसपाद को तो बुद्ध की तरह छोड़ना ही होया—हमें आचार्यों से ही यहाँ विशेष सम्बन्ध है ज्ञपियों से नहीं) उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र और उदयन आदि मनीषियों को भी। तो फिर पौतमीय स्वप्न-परम्परा के आचार्यों के प्रति महास्वक्य हम उन्हें जपित करते हैं भगवान् बुद्ध के से दो अनुत्तर उपदेश को उन्होंने एक बार वाक्यानों को और एक अन्य बार प्रजापती पौतमी को दिये थे ? और मनीषी बौद्ध आचार्यों की सेवा

(१) बुद्धजन्मप्रवृत्तिदीपमिथ्याज्ञानानामलरोत्तरात्मने तदन्तराभावात्
अपवागः । न्यायसूत्र १।१।९

(२) न्यायभाष्य ४।२।३८, ४१

(३) न्यायभाष्य ४।२।४७ ४।२।४६

(४) ऐच्छिद् वैशेषिक सूत्र ४।२।३

(५) कालाओं से भगवान् ने यही कहा था कि उन्हें प्रायेक ज्ञान को अपनी बुद्धि की कसौटी पर तल कर ली। उसे स्वीकार या अस्वीकार करना चाहिये। इसके बाद भगवान् ने उनसे पूछा था कि क्या राम, द्वेय और मोह का उत्पन्न होना अनुप्य के लक्ष और कस्याय के लिये होता है ? जब कालाओं ने इसका उत्तर 'न' दिया तो भगवान् ने उपदेश दिया

में अर्पित करते हैं हम भगवान् व्यासभाष्यकार के ये शब्द जिनमें सत्त्व के अविरोधी शास्ता के मूलतम सिद्धान्त भित्तनी स्पष्टता के साथ प्रस्तुति हुई है 'सपत्नेपासृष्टेर्ध्यामायालोभादिभि' शेषे' प्रयुक्त शरीरेण हिंसास्तेवप्रति विदमैवुनाम्याचति । बाष्पाज्जुतपस्यसूचनप्रसम्भवानि । मनसा पराङ्मुखं पर-
श्रम्यामीप्या नास्तिक्यम्वेति । सर्वं पापात्मिका प्रवृत्तिरधर्माय । अथ धृमा । शरीरेण बानं परिचानं परिचरन् च । बाष्पा सर्वं हितं धियं स्वाध्यायम्वेति । मनसा वयामस्पृहा मद्याम्वेति । सर्वं धर्माय^१ ॥ जिन दो बुद्ध-मार्गचरों की ओर ऊपर संकेत किया गया है उनका नैयामिक संस्करण (यदि ऐसा हम कह सकें) निम्नलिखित उपर्युक्त व्यासभाष्यकार के शब्दों में रक्ता है और हम कह सकते हैं कि धर्म क्या है और अधर्म क्या है इस सम्बन्ध में दोनों में भेद नहीं है । उनके सभी सम्बन्धी विनिश्चयों को जब हम प्रस्थापित करते हैं तो इस एकता की सुझ और मौलिक चट्टान पर खड़े होकर ही हमें ऐसा करना चाहिए । अन्यथा हमारे पक्-
भूट हो जाने का भय है जैसा कि न होना चाहिए । सत् को सत् और असत् को असत् करके दिखाना व्यास-दर्शन का सार्वभौम है ।^२ उसी को विमग्न व्याकरण करके 'विमग्नवादी' बुद्ध ने दिखाना है, जहाँ हमें भी विवेकशील होकर उनके मूल मन्तव्यों को जानने का प्रयत्न करना चाहिए, उन्हें के कोटों पर तो नहीं घिरना चाहिए । अनात्म में अनात्म पदार्थों में आत्मग्रह करना मैं हूँ ऐसी बुद्धि करना व्यास-दर्शन के अनुसार भी भोड़ है अहंकार है मिथ्याज्ञान है ।^३ इसकी निवृत्ति से ही वह वास्तविक उत्पन्नज्ञान से निश्चयस की माया रक्ता है और यदि

कि तो फिर इन्हें छोड़ देना चाहिये । महाप्रजापती योगिनी हैं भगवान् ने कहा था कि जो भी धर्म अज्ञान, विराग और ध्यानि के लिये है वे शास्ता के शासन हैं और आचरणीय हैं और उनके विपरीत अनाचरणीय ।

(१) व्यासभाष्य १।१।१

(२) कि पुनस्तत्त्वम् । सतश्च तत्त्वान्नीतिस्तत्त्व अस्तत्त्वम् । व्यासभाष्य उपो-
द्घात । 'विमग्नवादी' बुद्ध के लिये देखिए चतुर्थ प्रकरण ।

(३) कि पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम्—अनात्मव्याप्तग्रह अहमस्मीति मोहः—अहं
इकारश्च । व्यास भाष्य ३।१।१ विनाइए इसे बुद्ध द्वारा उपरिष्ठ
'अनात्मवाद' से जितका विवरण चतुर्थ प्रकरण में दिया या चुका है ।

इसी 'मैं हूँ' की बुद्धि के अनात्मा में अनात्म पदार्थों में करने से आत्म-उपादान करने से आत्माभिनिवेश करने से यदि बुद्ध ने बुद्ध का उद्भव बताया है उसे भविष्य कह कर पुकारा है और उसके ही निरोध से बुद्ध के आत्यन्तिक निरोध की सम्भावना बिनाई है तो फिर बुद्ध-शासन और मौखिक स्याम की साधनाओं में क्या विमर्श है? अनुपम जिन वस्तुओं से बनता है और जिनसे मुक्त होता है उनके विषय में विमर्श कहाँ है?

ऊ-बौद्ध दशन और सांख्य-योग

बौद्ध और सांख्य दर्शनों के पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या भारतीय दर्शन का एक अत्यन्त मनोज्ञ और महत्त्वपूर्ण विषय है। कपिक के समान दृष्टि के तत्त्वों का विवेचन और विचारक यदि इस जगत् ने नहीं उपावृत्त होता तो सायनमुनि के समान जीवन का दास्ता और मानव की समस्याओं का निदानतः उत्तम निपट भी इस संसार में आविर्भूत नहीं हुआ। सांख्य और योग अथवा सांख्य-योग दशन बौद्ध दशन से अनेक बातों में समानता रखते हैं जिन पर सांख्य-योग दशन पर कुछ परिचयात्मक कहने के बाद हम अभी प्रकाश डालेंगे।

सांख्य और योग दर्शन दो विभिन्न-विभिन्न दर्शन नहीं बल्कि एक ही दर्शन हैं। 'सांख्ययोगी पृथग्वाला प्रवदन्ति न पण्डिताः। एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति'। यह गीताकार की एक अन्य अर्थ में सांख्य-योग दर्शन बारी हुई जाती इन दोनों व्यवस्थित दर्शन प्रणालियों के पर तात्त्विक दृष्टि विषय में विलग्नल ठीक है। जैसा कि प्रवक्तृ पञ्चविंशत ने से साक्षित विचार अपने मूल में कहा है 'दर्शन एक ही है स्याति ही दशन है'। इस मूल के प्रकाश में हम मन्त्र भारतीय दर्शन परम्परा को ही व्याख्या कर सकते हैं किन्तु सांख्य और योग इन दो दर्शनों के लिए तो यह प्रवृत्ति-गुरुत्व-विषय करी स्याति निश्चय ही प्राथमिक है। प्रवृत्ति और पुरुष की अथाका का ज्ञान होने पर जीव की प्राप्ति होनी है ऐसा मित्रात्म मान्य ने समय मानसिक और जीवित जगत् का अध्ययन कर प्रतिपादित किया है। यह प्रवृत्ति-गुरुत्व विषयक विषय प्राप्त करने हो जिन पर निश्चयन

(१) 'तथा च सूत्रम्। एकमेव दर्शनम्। त्वानिरोध दशनम्' योगसूत्र-व्यासभाष्य १।४ में उक्त।

आश्रित है इसी का मार्ग बताना योग का काम है। योग अपनी धार्मिक परिस्थिति के लिए सांख्य पर आश्रित है और सांख्य अपने समग्र ज्ञान का वर्णन करके भी उससे युक्ति करी फल को प्राप्त करने के लिए एक साधना विधेय की अपेक्षा रखता है जो अपने समग्र रूप में योग-दर्शन में निहित है यद्यपि उसका कुछ प्रारम्भिक रूप स्वयं सांख्य सूत्रों में भी प्रतिबिम्बित हो गया है। अतः दोनों दर्शन एक दूसरे के पूरक हैं। एक यदि विबुद्ध ज्ञान 'परा' को छोड़कर रास्ते की पथेयता में प्रवृत्त होता है तो वृत्त उसकी शक्ति से काम उठाकर उसका एक व्यावहारिक स्वरूप उस ज्ञान को साम्राज्य करने के लिए मार्ग के रूप में रख देता है। फिर एक बात और है। सांख्य दर्शन ने कम-से-कम उसके 'भौतिक' स्वरूप ने प्रकृति और पुरुष से ही सब काम निकाल कर ईश्वर के सिद्ध करने की कोई विशेष आवश्यकता नहीं समझी है किन्तु बाद में चल कर सांख्य दर्शन ने अपनी साधना में 'ईश्वरप्रतिष्ठा' को एक महत्वपूर्ण स्थान देकर इस कमी को पूरा कर दिया। इसलिये इस दर्शन को 'सेस्वर सांख्य' की संज्ञा मिली। यही योगदर्शन है। यह स्पष्ट इन दोनों के एक ही दर्शन होने की अवस्था आपस में अत्यन्त व्यापक भाव से मिले रहने की सूचना देता है।

जैसा कि हमने अभी कहा बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन के पारस्परिक तालिका सम्बन्ध का प्रश्न भारतीय दर्शन में अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

सांख्य दर्शन की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। सम्भवतः सांख्य और बौद्ध उपनिषदों की मध्याह्निकी प्रवृत्तियों को छोड़कर उसका दर्शन के ऐतिहासिक जन्म हुआ अतः अपने मूल रूप में वह निश्चय ही और ऐतिहासिक प्रागौद्धिकालीन है। बौद्ध वास्तव कहानियाँ कवि के सम्बन्ध की समस्या नाम का निर्देश करती है। बुद्ध की जन्मभूमि 'कपिलवस्तु' नगिक जयि क आश्रम-स्थान पर ही बसाई गई थी (सोमरत्नम् १।५७)। स्वयं 'किंशुसल्लमवैसी' शाक्यकुमार प्रथम बार जिन आचार्य के पास साधना के लिए गए वे वे सांख्यदर्शन के समान ही उपदेश करते थे। 'बुद्धचरित' के आधार पर यह कहा जा सकता है कि बुद्ध के पूर्व बुद्ध 'ब्रह्म' (पालि आचार्य कालान) सांख्यवादी ही थे। यद्यपि कुछ ईश्वरवादी

(१) जिनके सिद्धान्तों का कुछ दर्शन हैलिय 'धृष्टतामयप्रस्ताव' सिद्धांतः श्रुत्यता पर। यथा मयति संसारो यथा जैव निवर्तते ॥ प्रकृतिव

के रूप में । कपिल-सम्प्रदाय के साख्यीयुग (सारियुग-उपनिष्य) नामक संन्यासी का वर्णन अश्वघोष ने बुद्धचरित (१७४) में किया है । यही बाद में चलकर बुद्ध के जगनी शिष्य हुए । जीव प्रकरण में 'भ्राम्हीशकासीन दर्शन व्यवस्था' के प्रसंग में ६२ मिथ्या दृष्टियों का निरूपण उपस्थित करते हुए हम उसमें एक विचार-महासी का 'धातवतवाद' के रूप में वर्णन कर चुके हैं जिसके शिष्य आनन्दसंन्याय सुत (मज्झिम निकाय) भी दृष्टव्य है । यह सिद्धांत सांख्य के अनुकूल है और बुद्ध के आविर्भाव के समय प्रचलित था ।

विकारश्च जग्य मृत्युर्नरेव च । तत्तावत्तत्त्वमित्युक्तं स्थिरतत्त्व परेहि तत् ॥ तत्र तु प्रकृति नाम बिद्धि प्रकृतिकोविद । पञ्च भूतान्पट्टकारं बुद्धिमव्यस्तयेव च ॥ विकार इति बुद्धपत्न्य विवचानिन्निपाधि च । पाचिपार्थ च चार्थ च पामुपत्त्यं तथा जगः ॥ अस्य क्षेत्रस्य विज्ञानात् क्षेत्रज्ञ इति संति च । क्षेत्रज्ञ इति चात्मानं कथयन्प्रात्मविस्तकः ॥ सप्रियः कपिलश्चेह प्रतिबुद्धिरिति स्मृतः ॥ चाप्येते भीर्यते क्षेत्र चाप्येते भ्रियते च यत् । तद् व्यक्तमिति विज्ञेयमव्यक्तं तु विपर्ययात्

जगानं कर्म तुलना च क्षेत्रज्ञ संतार्येतवः ॥ अविद्येयं विद्येयज्ञ प्रतिबुद्धाप्रतिबुद्धयोः । प्रकृतीनां च यो वेद तोर्मनोप इति स्मृतः ॥ नमस्कारवद्कारोः अनुपाय इति प्रकीरपायज्ञ प्रवेरित

अनयाविद्यया बाल संमुक्तः पञ्चपर्यया । संतारे बुद्धभूमिष्ठे जगद्व्यभिनिविध्यते । इहैभिर्भूतनिर्णीतान् जग्यमोतः प्रवर्तते । इस प्रकार अश्वघोष-रचित 'बुद्धचरित' के अनुसार शाक्यकुमार की बराह ने उपदेश दिया था । इस विषय में बुद्धचरित का बाह्यार्थ सत्य 'बराहदर्शनो नाम' अत्यन्त पठनीय है (बौद्धमन्दन का संस्करण पृष्ठ १२८ १४४) । हम जानते हैं कि बराह (बालि आसार काकाज) की शिक्षाओं ने बुद्ध को लज्जुष्ट नहीं किया था, यद्यपि वे बाहर उनका जग्य तक करते रहे । श्रीमती रायज डेबिडल लिखती हैं—

"He is by some today in accordance with certain records reckoned to have been of the Sankhyan School. He knew of its teachings but he did not teach them. He was a devotee of the very opposite practice to the clear systematic thinking taught in that school—the practice of rapt musing called in the books 'जाव'—गोपब हि देव पृष्ठ २५

किन्तु एक बात यह है कि सांख्य दर्शन का जो व्यवस्थित साहित्य उपलब्ध है वह बुद्ध के ज्ञान से काफी पीछे का है। ग्याम वैशेषिक और मीमांसा की तरह सांख्य ने भी बीड विज्ञानवाद का मूल लक्षण किया है। सांख्य दर्शन की भारत में एक बड़ी कम्बी ऐतिहासिक परम्परा है। सांख्य के आदि कर्ता पुरातन कविता महावि^१ तो निश्चित इतिहास के विषय है ही नहीं उनकी दर्शन प्रणाली का भी स्वल्प बहुत शताब्दियों तक प्रामा^२ अस्पष्ट ही रहा। उपनिषदों में प्रामा^३ हम सांख्य के समय रूप के दर्शन करते हैं किन्तु वहाँ यह एक व्यवस्थित विचार प्रणाली नहीं है। सांख्य के प्रथम बीड तो हम ऋग्वेद में ही पाते हैं।^४ स्वेतास्तर उपनिषद् तो सांख्य के प्रामा^५ सभी मूलभूत सिद्धान्तों का अत्यन्त विचार रूप से वर्णन करती ही है। बृहदारण्यक आदि प्राचीनतम उपनिषदों में भी सांख्यमतानुकूल पुनर्बन्धवाद, बुद्धवाद और 'पुरुष' के विचार मिलते हैं।^६ कठोपनिषद् भी अव्यक्त से 'महान् ब्रह्मा' आदि का उद्भव दिखाकर सांख्य विकासवाद के मार्ग को प्रसस्त करती है। और प्रसोपनिषद् में भी सांख्योक्त मनोविज्ञान के बीड वर्तमान हैं। अतः 'उपनिषदप्रसक्त' सांख्य का निर्माण है किन्तु यही निश्चित है कि इसकी मौलिक माग्यता स्वल्प प्रकृति और पुरुष के द्वैत का एवं 'रुक्मबहुत्व' का बीडनिषद् ज्ञान के साथ जो अभिरूपा में ब्रह्मानन्दविज्ञान पर प्रतिष्ठित है कदा सम्बन्ध नहीं। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं उपनिषदों की यथार्थवादी प्रवृत्तियों को लेकर ही सांख्यदर्शन का उद्भव हुआ। बुद्ध के समय में तो हम वैद

(१) सांख्यस्य कर्ता कविता परमविः पुरातनः । हिरण्यपर्वो धोयस्य कर्ता नाम्ना पुरातनः । महाभारत ।

(२) ऐकिए ऋ १।८२।५५

(३) ऐकिए १।५। ५।१ ; ५।१ ; ५।१२ ५।१ ; ५।१३ आदि

(४) बृहदारण्यक २।५।१४ ; ५।५।२ ; ५।५।५ मुख्यतः ५।१।१

(५) ५।१०-११ ; ५।१०-११ मित्ताहये छान्दोग्य ५।१।५ ; ५।१५।२

(६) प्रश्न ४। ज्ञानसत ने इस विषय को अपनी 'जिज्ञासु' और वि उपनिषद् में 'मौरीयन और वि ह्योत्पन्नानरी सौरीय' (विकास की धेनियों का उद्भव) धीरे-धीरे विवेचन करते हुये बड़े विद्वत्तामय र्थ से दिखाया है जो अनुसंधानित पाठकों के द्वारा वहाँ अध्यय्य है ।

ही बुझे हैं कि सांख्यदर्शन की परम्परा वर्तमान भी और बूढ़ उससे अवश्य बहुत कुछ प्रभावित हुए होंगे। पाणि सुत्तों और बाद में मिश्रित प्रश्न में सांख्ययोग (संख्यायोगी) का वर्णन मिलता है। किन्तु मात्र तक कोई गम्भीर विद्वान् बरणक के उस कथन से सहमत नहीं हो सका है जिसके अनुसार बौद्ध दर्शन केवल सांख्य सिद्धान्तों का ही प्रवर्तन मात्र है और न वेदों महोदय की भाँति उस हास्यास्पद कल्पना से ही सहमत होना अवश्य है जिसके अनुसार कपिल और ब्रह्म एक ही व्यक्ति हैं^१। महाभारत सीता और अनुपीता में सांख्य सिद्धान्तों की प्रायः एक ईश्वरवादी स्वप्न से दिया गया है और 'पुरुषबहुत्व' का अन्तर्भाव करने का प्रयत्न किया गया है एक 'पुरुषोत्तम' के रूप में। वर्तमान 'सांख्य प्रवचन सूत्र' अत्यन्त प्राचीन नहीं है। सम्भवतः यह चीरहूँसी घटावही की रचना है^२ और इसी प्रकार न अत्यन्त प्राचीन है 'सत्यसमाप्त' ही। ईश्वरव्युत्पत्ति-विषय 'सांख्य कारिका' जो सम्भवतः सीतरी घटावही ईस्वी की रचना है सांख्य दर्शन का एक प्रामाणिक ग्रन्थ मानी जाती है। अन्य प्राचीन साहित्य वाक्यविम्बित हो गया है। यहाँ सांख्यप्रवचन सूत्र और 'सांख्यकारिका' की ही आधार मानकर विवेचन करते हैं।

सांख्य दर्शन के मूलमूल सिद्धान्तों का निरूपण करने हुए बौद्ध दर्शन के साथ उसकी तुलना करते हैं। प्रथम तो यही बात इष्टम्भ है कि सांख्य दर्शन जिस लक्ष्य को लेकर चलता है वही विनयक बौद्ध दर्शन का भी है। सांख्य विचारक कहते हैं कि यही दुःखमय का अभिषात है अतः उसके निरोध के लिए विज्ञाना करनी चाहिए।^३ मूल समस्या का इस प्रकार सामन्य होकर पक्का बना उभागन या फिर इसी सांख्य दर्शन रूप 'पवित्र अग्र्य और पुरुष पुरुषार्थज्ञान' का प्रवचन करने वाले विभिन्न प्राचीन 'वरजपि' का ही नाम था।^४ यदि दुःख जगत् में न होना तो पारम-विषय ही

(१) हेतिए राधाश्रमन् : इण्डियन चिलिस्ट्री विस्व पत्रिका पृष्ठ ४०२

(२) हेतिए राधाश्रमन् : इण्डियन चिलिस्ट्री विस्व दूसरी पृष्ठ २५१

(३) बुद्धप्रवाधिपातागिज्ञाना लक्ष्यपान्थे हैनी । सांख्यकारिका १ पित्त-
इये अथ निविपदु-प्राप्त्यन्तनिवर्तिरत्यन्तपुरुषाकः । सांख्यदर्शन १।१
मायन्त बुद्ध निवर्तया इतदुपपत्ता । सांख्य प्रवचन पत्र ६।५

(४) विनाहये 'एनम् पवित्रमयम्' सांख्यकारिका ७ पुरुषार्थज्ञाननिर्ब
पुरुष पवित्रपिपा प्रोवात् । सांख्यकारिका ६९

न होता ।^१ यह उक्ति जैसे तो सभी भारतीय दर्शनों के लिए ठीक है, विशेष प्रयोजनमयी तो यह सांख्य दर्शन और जिसने चार आर्य सत्तों का उपवेश किया उसी के दर्शन के लिए है। फिर यह दुःख का निरोध आत्मनिक ही होना चाहिए। यदि किन्हीं प्रकार के दुःखों की निवृत्ति होकर किन्हीं अन्य की नहीं हुई जवना को दुःख एक बार निवृत्त हो गए, उनकी फिर उत्पत्ति हो गई, तब तो दर्शन का प्रयोजन ही सिद्ध नहीं हो सकेगा। अतः दुःख की निवृत्ति ऐकान्तिक और आत्मनिक होनी चाहिए। सांख्यकार का विचार है कि इस प्रकार की दुःख की निवृत्ति 'दृष्ट' पदार्थों के द्वारा सम्भव नहीं है।^२ इनसे तो दुःखों का उच्छेद क्या ही रहेगा। यदि एक बार इनसे दुःख दृष्ट भी जाएं तो फिर उनकी अनवृत्ति होना आवश्यक है।^३ दुःख का सम्बन्ध निरोध तो सभी हो सकता है जब अविद्या के बीज दण्ड कर दिए जायें जिससे कि उनमें से दुःख के कृच्छ्रे फिर उपज ही न सके।^४ सांख्याचार्यों का एक व्यापक उद्बोध यह भी है कि 'दृष्ट' से तो दुःख की आत्मनिक निवृत्ति ही ही नहीं सकती वह 'अनुभूतिक' से भी होनी असम्भव है।^५ वैदिक कर्मकाण्ड हमें नहीं बता सकता। वह तो स्वयं 'अविकृष्टि' अव्यय और 'अविश्रय' से मुक्त है।^६ उस वैदिक कर्मकाण्ड का विपरीत मार्ग ही श्रेयान् है।^७ कौन विपरीत

(१) 'एवं हि आत्मविययो न विज्ञास्येत यदि दुःखं नाम अवति न स्यात्'। कारिका १ पर तत्त्वकीमुनी ।

(२) दृष्टे साध्यार्वा चोर्लकान्तात्पन्नातोऽभावत् । सांख्यकारिका १

(३) न दृष्ट्यातस्तिष्ठिर्निवृत्तेऽप्यनुवृत्ति रर्जनत् । सांख्यसूत्र १।२

(४) सांख्य दर्शन के अनुसार दुःख एक 'पुञ्ज' है जिसका विनाश नहीं किया जा सकता। हाँ इस अर्थ से उसका आत्मनिक और ऐकान्तिक निरोध किया जा सकता है ।

(५) दुःखवदानुभूतिकः । सांख्यकारिका २

(६) त ह्यविकृष्टिः कथातिशायमुक्तः ।

(७) तद्विपरीतः श्रेयान् । सांख्यकारिका २; जिज्ञास्ये विवकान्नि-श्रेय दुःख-निवृत्तिं कृतकृत्यता नेतराद्येतरात् । सांख्य प्रबचन सूत्र ३।८४

‘मार्ग’ ? नहीं जो ‘व्यक्त’ (महामूत) ‘अव्यक्त’ (प्रधान प्रकृति) और ‘म’ (पुरुष) के ज्ञान से मिश्रित होता है। वैदिक कर्मकाण्ड का यह निरचय ही अल्पना तीव्र प्रतिपाद है। इतनी दूर तो सम्भवतः कुछ भी नहीं गए। ‘श्वेयान्’ शब्द को लेकर आचार्य मैत्रसमुत्तर ने यह विचारने का प्रयत्न किया है कि यहाँ वैदिक कर्मकाण्ड की अपेक्षा में ही प्रकृति-पुरुष-विषयक विज्ञान की श्रेष्ठता दिखाई गई है अतः ‘तद्विपरीतं श्वेयान्’ कहने का तात्पर्य यह है कि उसके विपरीत जो है वह अधिक अच्छा है और वैसे वैदिक कर्मकाण्ड भी अच्छा है^१। यदि सांख्यार्थ को इतना समझव ही अपेक्षित होता तो वह वैदिक कर्मकाण्ड को ‘अविद्युद्धि’ ‘अय’ और ‘अतिशय’ से युक्त कभी नहीं बतलाने। फिर भी सांख्य दर्शन की सत्य के ज्ञान के रूप में वेद में बढ़ा है। यहाँ सांख्यकार की एक विच्छिन्न स्थिति अवश्य दिखाई पड़ती है किन्तु निरचय ही इस विषय में एक समन्वयात्मक दृष्टि कोन लिया जा सकता है। सांख्य की तीन प्रमाण बलिग्रेत हैं, यथा द्रष्टुं अनुमान और आप्तवचन क्योंकि उसके विचार में अन्य दृष्टान्तों में प्रतिपादित और सभी प्रमाणों का अन्तर्भाव इन तीनों में प्राप्य हो जाता है^२। प्रमेय की सिद्धि बिना प्रमाण के नहीं होती। इस प्रकार कौन-कौन से प्रमाण उपर्युक्त तीन प्रमाणों में ही अन्तर्भावित जाने हैं इसको सांख्यमूल और सांख्यकारिका के विभिन्न व्याख्याकारों ने विभिन्न-विभिन्न प्रकार से दिया है। श्री विष्णु बभट्टय सोबनी महोदय की टीपार की हुई यह शक्तिना^३ यहाँ उपयुक्ती सिद्ध होगी —

(१) वैजयि तीवनी: ‘ए किटीकल त्दही आंऊ रि सांख्य निरुद्ध’
पृष्ठ १५

(२) द्रष्टुं अनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धित्वान् त्रिविधं प्रमाणमिष्टं
प्रमेयनिष्ठि प्रमाणाद्धि ॥ सांख्यकारिका ४

(३) ए किटीकल त्दही आंऊ रि सांख्य निरुद्ध पृष्ठ १७; अंसा रि इत
शक्तिका से ज्ञान होगा कभी-कभी एक ही व्याख्याकार ने अनेक प्रकार
से एक प्रमाण की व्याख्या किया है और अनेक प्रकारों से ही कभी कभी
अन्य प्रमाणों का किसी एक में अन्तर्भाव दिया है।

न होता ।^१ यह उचित बैसे तो सभी भारतीय धर्मों के लिए ठीक है। विशेष प्रयोजनकी तो यह सांख्य दर्शन और जिसने चार धर्म सत्तों का उपदेश दिया उसी के दर्शन के लिए है। फिर यह बुद्ध का निरोध वात्सल्यिक ही होना चाहिए। यदि किन्हीं प्रकार के बुद्धों की निवृत्ति होकर किन्हीं अन्य की नहीं हुई अथवा जो बुद्ध एक बार निवृत्त हो गए, उनकी फिर उत्पत्ति हो गई, तब तो दर्शन का प्रयोजन ही सिद्ध नहीं हो सकेगा। अतः बुद्ध की निवृत्ति ऐकान्तिक और वात्सल्यिक होनी चाहिए। सांख्यकार का विचार है कि इस प्रकार की बुद्ध की निवृत्ति 'वृष्ट' पक्षों के द्वारा सम्भव नहीं है।^२ इनसे तो बुद्धों का उठा उठा ही खेदा। यदि एक बार इनसे बुद्ध हट भी जाएँ तो फिर उनकी अनुवृत्ति होना आवश्यक है।^३ बुद्ध का सम्यक निरोध तो सभी हो सकता है जब अविद्या के बीज दण्ड कर दिए जायँ जिससे कि उनमें से बुद्ध के कृष्ण फिर उपज ही न सकें।^४ सांख्याचार्यों का एक कल्पितकारी उद्बोध यह भी है कि 'वृष्ट' से तो बुद्ध की वात्सल्यिक निवृत्ति हो ही नहीं सकती वह 'अनुभविक' से भी होगी असम्भव है।^५ बौद्ध कर्मकाण्ड हमें नहीं बता सकता। वह तो स्वयं 'अभिसुद्धि' अथ 'अतिशय' से मुक्त है।^६ उस बौद्ध कर्मकाण्ड का विपरीत मार्ग ही 'धेवान्' है।^७ कौन विपरीत

(१) 'युधं हि आत्मविषयो न विज्ञास्येत यदि बुद्धं नाम जगति न स्यात्'। कारिका १ पर तत्त्वकीमुणी ।

(२) वृष्टे साध्यार्था चेन्मैकान्ततत्त्वन्ततोऽज्ञात्वात् । सांख्यकारिका १

(३) न बुद्धात्तत्सिद्धिर्निवृत्तेऽप्यनुवृत्ति र्वाभात् । सांख्यसूत्र १।९

(४) सांख्य दर्शन के अनुसार बुद्ध एक 'गुण' है, जिसका विनाश नहीं किया जा सकता। हाँ, इस अर्थ से उसका अत्यन्तिक और ऐकान्तिक निरोध किया जा सकता है।

(५) वृष्टवदानुभविकः । सांख्यकारिका १

(६) स ह्यभिसुद्धिर्जगत्तिष्ठायमुक्तः ।

(७) तद्विपरीतः धेवान् । सांख्यकारिका २; विज्ञाहये विवेकानन्दोप बुद्ध निवृत्ती कृतवृत्तता नेतराग्नेतरात् । सांख्य प्रवचन सूत्र ३।८४

‘मार्ग’? वही जो ‘व्यक्त’ (महामूत) अव्यक्त’ (प्रमाण प्रकृति) और ‘व’ (पुरुष) के ज्ञान से निष्पन्न होती है। वैदिक कर्मकाण्ड का यह निश्चय ही अत्यन्त तीव्र प्रतिपाद है। इतनी दूर तो सम्भवतः कुछ भी नहीं गए। ‘मेयान्’ शब्द को लेकर आचार्य मैत्रसमुत्तर ने यह विचारधारा का प्रयत्न किया है कि यहाँ वैदिक कर्मकाण्ड की अपेक्षा में ही प्रकृति-पुरुष-विषयक मिथ्याता की ओर उल्टा दिखाई गई है अतः ‘तद्विपरीत मेयान्’ कहने का तात्पर्य यह है कि उसके विपरीत जो है वह अधिक सच्चा है और वैसे वैदिक कर्मकाण्ड भी सच्चा है^१। यदि सांख्यकार्य को इतना समन्वय ही अपेक्षित होता तो वेद वैदिक कर्मकाण्ड को अविशुद्धि ‘सत्य’ और अतिशय से मुक्त कभी नहीं बतलाते। फिर भी सांख्य दर्शन की सत्य के ज्ञापक के रूप में वेद में सदा है। यहाँ सांख्यकार की एक विरुद्ध स्थिति अवश्य दिखाई पड़ती है, किन्तु निश्चय ही इस विषय में एक समन्वयात्मक दृष्टि कोन किया जा सकता है। सांख्य को तीन प्रमाण अभिप्रेत है, यथा दृष्ट अनुमान और आप्तवचन क्योंकि उसके विचार में अन्य दर्शनों में प्रतिपादित और सभी प्रमाणों का अन्तर्भाव इन तीनों में प्रायः हो जाता है^२। प्रमेय की सिद्धि बिना प्रमाण के नहीं होती। इस प्रकार कौन-कौन से प्रमाण उपर्युक्त तीन प्रमाणों में ही अन्तर्भावित जाते हैं इसको सांख्यसूत्र और सांख्यकारिका के विभिन्न व्याख्याकारों ने विभिन्न-विभिन्न प्रकार से दिखाया है। श्री विष्णु बेकटेय सोवनी महाशय की तैयार की हुई यह टाठिका^३ यहाँ उपयोगी सिद्ध होगी —

(१) वैदिक सोवनी : ‘ए किटीकल सखी जाँड हि सांख्य तिसरम’
पृष्ठ १५

(२) बुद्धमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् विविधं प्रमाणनिर्णयं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्वि ॥ सांख्यकारिका ४

(३) ए किटीकल सखी जाँड हि सांख्य तिसरम पृष्ठ १७; जैसा कि इस टाठिका से जात होगा कभी-कभी एक ही व्याख्याकार ने अनेक प्रकार से एक प्रमाण को व्याख्यात किया है और अनेक प्रकारों से ही कभी-कभी अन्य प्रमाणों का किसी एक में अन्तर्भाव किया है।

प्रमाण को अनुसृत होते हैं	दृष्ट या प्रत्यक्ष में	अनुमान में	शब्द या ज्ञात वचन में	अन्य अनुसार व प्रमाण नहीं हैं
उपमान	वाचस्पति	वाचस्पति माठर अयमंगला विज्ञान मिश्र	गौडपाद वाचस्पति अयमंगला	
अवधि		गौडपाद वाचस्पति अयमंगला		
अनाद	वाचस्पति विज्ञानमिश्र अयमंगला	माठर	गौडपाद	चन्द्रिका
सम्भव		वाचस्पति माठर अयमंगला	गौडपाद चन्द्रिका	वाचस्पति
ऐतिह्य		माठर	गौडपाद चन्द्रिका विज्ञानमिश्र	
प्रतिभा	अयमंगला	अयमंगला चन्द्रिका	अयमंगला गौडपाद	अयमंगला

इस तालिका में बीछ आचार्यों और नैयायिकों के द्वारा प्रमाण बीमाता के क्षेत्र में किए गए महान् विचार की तुलना पर हम दोनों की परिस्थिति को समझ सकते हैं। हमें अभी साक्ष्य परिभाषाओं की कुछ निश्चित करना और आवश्यक होगा। साक्ष्य दर्शन के अनुसार 'प्रतिविषयाध्यवसाय' ही दृष्ट वचन प्रत्यक्ष प्रमाण है। बुद्धि के अन्वय के अति मूल हो जान पर भी सत्य-समूह होता है यह साक्ष्य दर्शन में 'अध्यवसाय' कहा जाता है यही 'बुद्धि' और 'ज्ञान' भी कहलाता है। यही प्रमाण है। यही साक्ष्य दर्शन के अनुसार ही यह कहा जा सकता है कि बुद्धितत्व

(१) प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टः । कारिका ५

(२) अनुसृतमोऽनित्यत्वं सति च सत्यसमुच्चयः सौम्यवसाय इति वतिरिति ज्ञानमिति आख्यायने । इदं तावत्प्रमाणम् । सत्यकारिका ५ वर सत्य कीमुदी ।

तो प्राकृत है अतः अचेतन है तो फिर उसका अध्यवसाय भी क्या बट्बादि को तरह अचेतन ही नहीं होता ? क्या बुद्धितत्त्वके सुखादि परिणाम भी अचेतन नहीं होने ? किन्तु ऐसा नहीं है । ‘पुरुष’ यद्यपि सुखादि में अनुपपन्न नहीं रहने वाला है किन्तु वह चेतन है । वह ‘पुरुष’ ही बुद्धितत्त्ववर्ती सुखादि से और उसमें प्रतिबिम्बित होकर उसकी छाया से स्वयं ही ज्ञान-सुख-मादि-वास-सा हो जाता है । इसलिये चेतन महत्त्व तत्त्व की छायापति से अचेतन बुद्धि भी और उसका अचेतन अध्यवसाय भी चेतन के समान हो जाता है^१ । सांख्य के इस तर्क को हमें प्रकृति प्रकार समझ लेना चाहिए । क्योंकि इसी पर उसके विकासवाद का समस्त सिद्धान्त और इसी पर उसके मोक्ष-सम्बन्धी सिद्धान्त दोनों आधारित हैं । अनुमान की व्याख्या इस वचन ने तीन विभागों में की है जो कि त्रिककृत जैसे ही हैं जैसे न्याय के यथा ‘पूर्ववत्’ ‘शेषवत्’ और ‘सामान्यतो दृष्ट’ । सांख्य वर्णन ने इन तीन प्रमाणों का नाम से निर्देश नहीं किया है (सांख्य कारिका में) अतः व्याख्याकारों ने अपनी अपनी अलग व्याख्या की है । ‘जात्यमुक्ति’ को सांख्य वर्णन में ‘जात्यवचन’ (या शब्द) कहा गया है^२ ।

सांख्य विचारकों के कहना है कि सामान्यतः तो दृष्ट या प्रत्यक्ष प्रमाण से स्पष्ट पदार्थों का ज्ञान हो जाता है और जो अतीन्द्रिय पदार्थ हैं उनकी शिद्धि हम अनुमान से कर सकते हैं किन्तु जो परोक्ष वस्तु इन दोनों से भी शिद्ध नहीं होती किन्तु जो होती है वह फिर ‘जात्यवचन’ या जात्या-

- (१) मिताक्षये बुद्धितत्त्वं हि प्राकृतत्वावचेतनम् इति तत्त्वोपपत्त्यवसायोऽप्यचेतनी, बट्बादिवत् । एवं बुद्धितत्त्वस्य सुखाद्योऽपि परिणाममेवावचेतनम् । पुरुषस्तु सुखाद्यनुपपत्तये चेतनः । तस्यैव बुद्धितत्त्ववर्तिना ज्ञान-सुखादिना तत्प्रतिबिम्बितस्तच्छब्दमात्रेण ज्ञानसुखादिमानिब भवतीति चेतनोऽनुपपद्यते । तद्विच्छायापत्त्याऽचेतनाऽपि बुद्धिस्तद्व्यवसायोऽप्यचेतनचेतनमवब्रूयतीति । सांख्य कारिका ५ पर तत्त्वकीमुही । मिताक्षये, तस्मात्तत्त्वोपपत्त्यावचेतनं चेतनवदिव लियम् । अनुपपत्त्योऽपि तथा अतएव भवत्युदासीनः । सांख्य कारिका २

- (२) .प्रतिबिम्बमनुमानमाध्यातं तत्त्वगतिगिपूर्वकम् । जात्यप्रतिपत्त्यवचनं च । कारिका ५ ‘तत्त्वगतिगिपूर्वकम्’ पर व्याख्याकारों ने बड़ा विवेक है ।

‘अव्यक्त’ का अन्वय वैश्वम् और साक्ष्यम् विद्यते इति फिर तीन मुक्तों अव्यक्त सत्त्व रजस्व और तमस का स्वस्थ-निर्देश किया है^१। तदनन्तर ‘कारणमस्त्यव्यक्तम्’ ऐसा कहकर बनेक कारणों से वह सर्व प्रधानकारणवाद की स्थापना करता है^२ जो उसका एक अत्यन्त मौलिक और महत्वपूर्ण सिद्धान्त है और जिसका निराकरण करने से किए अथवान् लेकर ने अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में निरूपण ही बड़ा कष्ट उठाया है। ‘पुरुषोऽस्ति’ इस प्रकार ‘पुरुष’ के अस्तित्व में जो बनेक प्रमाण लेकर साक्ष्य बनेक प्रमाणों के आधार पर ‘पुरुष ब्रह्मत्व’ को भी प्रस्थापित करता है और विज्ञाने का प्रयत्न करता है उसके ‘साक्षित्व’, ‘वैश्वस्य’ ‘माध्यस्थ्य’ ‘द्रष्टृत्व’ और ‘अकर्तृ भाव’ को भी^३। फिर ‘प्रकृति’ और ‘पुरुष’ का साक्ष्य वर्धन अपूर्व संयोग करता है, जो वास्तविकों के विमल को उत्कृष्ट और परेष्टनी में वाकने वाली एक चीज है^४। चेतन को तो साक्ष्य से अकर्ता बना दिया और कर्ता को बना दिया अ-वैश्वस्य और फिर दोनों का अन्वय और पंथ के समान संयोग कराके न केवल विद्या ही पुरुष के द्वारा प्रकृति को देखने एवं इस प्रकार अपनी वैश्वस्य स्थिति सम्पादन करने की सम्भावना ही किन्तु समस्त सर्व कर्म का व्यवस्थित उपक्रम भी। वह सर्व कर्म साक्ष्य-कारिका में बाईसवीं कारिका से लेकर बीसवीं कारिका तक बड़े विस्तार रूप से वर्णित है जिसमें पूर्वोक्त तत्त्वों के समस्त उत्पत्ति-क्रम आदि स्पष्ट रूप से व्याख्यात किए गए हैं। वह सर्व-क्रम और इसका विस्तृत वर्णन साक्ष्य वर्धन में तो अत्यन्त महत्वपूर्ण है किन्तु हमें तो बीज दृष्टिकोण से ही सब बातों को महत्वपूर्ण और अमहत्वपूर्ण वहाँ समझना है और चूंकि बीज वर्धन सृष्टि की उत्पत्ति

(१) कारिकाएँ १०-१४

(२) कारिकाएँ १५-१६

(३) कारिकाएँ १७-१९

(४) निताद्वये ‘अ हि प्रधानस्यावैतनस्यैतनुत्पत्तिं सम्भवति । न च पुरुषस्य निर्मलस्य निष्कलस्यैतनुत्पत्तिम् । ब्रह्मसूत्र टीकाकार भाष्य १।२।६ तथा प्रधानस्यावैतनस्यात् पुरुषस्य जीवातीत्यातुतीयास्य च तयोः सम्बन्धमिदं रमादात सम्बन्धानुपपत्तिः । ब्रह्मसूत्र टीकाकारभाष्य २।२।७

के विषय की लेकर अभिकास में प्रवृत्त नहीं होता इसलिए सौख्य के विकासवाद के सिद्धान्त को हम यहाँ पूर्वस्थ से निरूपित करना आवश्यक नहीं समझते केवल यह तालिका^१ देकर ही संतोष करते हैं

१-मूल

२ प्रकृति (अव्यक्त)

३-बुद्धि या महान्

१०-मन

११ १५ पञ्च बुद्धिन्द्रियाँ ('बसु-
योगध्यावरसनस्पृशनकानि')

४-अहंकार

१६-२ पञ्च कर्मेन्द्रियाँ ('वाक्पाणि
पादपायूपस्थान्')

५ ९ पञ्चतन्मात्रायाँ

२१ २५ पञ्च महामूत्र (पृथिवी जल

(आग्नेय स्थल रूप रस गन्ध) तेज वायु, आकाश)

अभी जानें न चल कर जिसनी मृमि हम चल जाए हैं उसी के संबन्ध को बीड वर्णन की दृष्टि को कुछ निरूपित करें। सबसे पहले इस विकास की श्रेणी में हम देखते हैं कि 'प्रमाण' रूप मूल प्रकृति है जिसका फिर और कोई मूल नहीं। इस दृष्टिकोण से देखने पर निश्चय ही यह प्रकीर्णन हो सकता है कि यह 'मूलप्रकृति' नहीं उस बीड 'अभिया' से तो संबन्ध या समानता नहीं रखती जो 'प्रतीत्य समुत्पाद' के सबसे पहले प्रत्यय के रूप में स्मरण की जाती है और जिसके आगे प्राप्तिपत्तियों के पूर्वकौटिक का पता (स्वयं उत्पाद के पद्यों में ही) नहीं चलता। हम पहले यह चुके हैं कि 'प्रतीत्य समुत्पाद' का उपदेश उत्पाद के द्वारा कारणवाद की समस्या को हल करने के लिए नहीं दिया गया था^१ अतः उस रूप में उसकी समानता भी किसी अन्य सिद्धांत से नहीं की जा सकती। बीड 'अभिया' को हमें साक्षात्पादों के

(१) यह तालिका सौख्य-योग सिद्धान्तों के अनुकूल है; जैसे 'सौख्यकारिका' के अनुसार सौख्य-रूप इस प्रकार चलता है—गुरुत्वं—प्रकृति—उत्पत्ति—अहंकार—महान् से अहंकार—अहंकार से तन्मात्रा का वर्ण (प्यारह इन्द्रिय और पञ्च तन्मात्रायाँ)—पाँच तन्मात्रायाँ से पाँच महामूत्र = २५; प्रकृतिमहास्ततोर्ज्ज्वरस्तत्तन्मात्रावयव योऽयम् ।

तन्मात्राणि योऽयमकान् पञ्चभ्यः पञ्च भवन्ति । कारिका २२

(२) हेनिए चतुर्थे प्रकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का निरूपण ।

‘प्रधान’ से कमी मिछाने के विद्यमान में नहीं पड़ना चाहिए इसके लिए आचार्य ब्रह्मणे ने बहुत पहले ही आगाह कर दिया है। उन ‘विशुद्धिमत्त्व’ एवं में इन ‘अष्टकभाष्य’ ने सांख्य योग के प्रकृति और पुरुष के द्वैतवाद का प्रत्याख्यान किया है और प्रकृतिवादिओं में ‘मूलप्रकृति’ से ‘अविद्या’ की समानता दिखाने का कड़ा विरोध किया है।^१ किन्तु जो ‘परिणामित्यत्व’ का भाव सांख्य बिकासवाद में मिले है वही नित्य समुत्पन्न और नित्य निरुद्ध होने वाले बौद्ध ‘धर्मों’ में भी है, जो जैसा कि हम अभी जानें देखते दोनों में ही उनके प्रति ‘जनात्मभाव करने’ ही कस्बाय का मार्ग माना गया है बौद्ध दर्शन में तो प्रतीत्य सत्त्व पञ्चस्कन्धों से और सांख्य दर्शन में ‘परिणामित्यत्व’ प्रकृति के विकारों में कर्म ने जो बौद्ध ‘अविद्या’ की समता सांख्य ‘प्रधान’ से संस्कारों की समता बुद्धि विज्ञान की समता अहंकार से नाम-रूप की समता तन्मात्राओं से ब्रह्मण की समता इन्द्रियों से और समग्र ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ की ही समता सांख्य ‘प्रत्ययसंघ’ से दिखाने का प्रस्ताव किया है।^२ उसे हम अधिक ठीक नहीं समझते जब तक हम यह न देखें कि सांख्य दर्शन में ‘बुद्धि’ ‘अहंकार’ ‘तन्मात्रा’ और ‘इन्द्रिया’ किन अर्थों में प्रयुक्त की गई है जब तक हम यह नहीं कह सकते कि कम-से बौद्ध दर्शन में निरूपित ‘संस्कार’ ‘विज्ञान’ ‘नाम-रूप’ और ‘पञ्चावयव’:

- (१) देखिए पीछे स्वविरचारी सत्यदर्शन के प्रसंग में प्रतीत्य समुत्पाद का विवेचन।
- (२) देखिए उनका मीमंसाक और इन्द्रिय बुद्धिज्ञान, पृष्ठ ४७ पर संक्षिप्त ६ बीकोपी ने भी इसी प्रकार समता दिखाने का प्रयत्न किया है। जहाँ अनुसार सांख्य के ‘पुनः’ बौद्ध दर्शन के ‘वर्ग’ के अनुक्रम ६ तथा ७ समता इस प्रकार है—

अविद्या—सांख्य दर्शन की प्रकृति के समान।

संस्कार—मातृ के समान।

विज्ञान—बुद्धि ” ”

नाम-रूप—अहंकार ” ”

पञ्चावयव—पुरुष-अन्द्रिय-वयव + तन्मात्रा

स्पष्ट—कदाचित् कर्मप्रिय ? २ देखिये तत्पर : ज

उनका क्या संबंध है ?^१ किन्तु यह तो एक बड़ा कम्पा विषय होया । भारतीय दर्शन में मनोविज्ञान की दृष्टि से दो ही दर्शन सबसे अधिक महत्वपूर्ण हैं बौद्ध दर्शन और सांख्य दर्शन (बिस्मने प्रायः औपनिषद् मनोविज्ञान की ही एक व्यवस्थित स्वरूप प्रदान किया है जिसे अन्य आस्तिक दर्शनों ने भी बिना किसी बिबाद के अपने प्रयोजनों के लिए प्रयुक्त किया है) । यहाँ सांख्य दर्शन में निहित मनो-विज्ञान की एक उत्पन्न संक्षिप्ततम प्रकृत देने के सिवाय हम और कुछ नहीं कर सकते । सबसे पहले चक्षुरादि इन्द्रियां स्बूल कारण का साधन हैं । ये एन्द्रिय संस्कारों को केन्द्र की ओर के जाने के लिए इन्द्रियों को प्रवान करती हैं । तब मन इन्द्रियों तथा बाह्य साधनों अर्थात् भौतिक नेत्र श्रोत्र आदि से संयुक्त होता है । मन उन संस्कारों को और जाने बढ़ाता है एवं उन्हें बुद्धि के सामने उपस्थित करता है । बुद्धि मन पर विचार करती है, उनका व्यवभाटन करती है^२ । सभी अहंकार की जाचना 'मम' उठती है जो आत्माविमान प्रकट करती है । इसके पश्चात् यह सब क्रिया-प्रतिक्रिया पुरुष के सम्मुख उपस्थित होती है^३ जो ज्ञान का वास्तविक अधिष्ठान है । बुद्धि जब ठीक निर्णय कर लेती है तो उसे कार्यान्वित करने के लिए मन को दे देती है^४ । मन पाँच कर्मेन्द्रियों के द्वारा बुद्धि के निश्चयों का पालन करता है । यही संक्षेपतः सांख्य मनोविज्ञान है । इस उपर्युक्त वर्णन के प्रकाश में हमें यह भी एक डेना चाहिए कि 'अध्वनसाव'^५

- (१) फिर इस विषय में एक कठिनाई और यह है कि बौद्ध पारिभाषिक अर्थ में 'संस्कार' आदि के सुनिश्चित नहीं । जिन ज्यों में वे 'मीलन्य' बौद्ध दर्शन में प्रयुक्त किए गए हैं और जो उनका यहाँ प्रयोजन है उससे निम्न ही व्याख्या और दृष्टिकोण उत्तरकाशीन बौद्ध दर्शन में पस्ते हैं, जतः सम्बन्ध तुलनात्मक अध्ययन की एक कठिनाई बढ़ जाती है और सिवाय दोनों परिस्थितियों के केवल सामने रख देने के और कोई चारा नहीं बचता ।
- (२) ज्ञान करणा बुद्धिः सर्वं विषयमवपाहते यस्मात् । कारिका ३५
- (३) इत्थं पुरुषस्यार्थं प्रकाशय बुद्धौ प्रपञ्चन्ति । कारिका ३६
- (४) सर्वं प्रत्युपजोषं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः । कारिका ३७
- (५) सर्वो व्यवहर्ताऽऽजीव्य मत्वाऽहमभाविकृत इत्यवित्यस्य कर्तव्यमेतन्मयेत्य-
व्यवत्यसि तदवयव प्रवर्तत इति लोकसिद्धम् । तत्र योऽयं कर्तव्यमिति
विनिरूपयति तिसृषावादापन्नैस्तन्वयाया बुद्धेः शीघ्रव्यवसाया बुद्धेः
अज्ञापारथो व्यत्यारः तदमेवा बुद्धिः । कारिका २३ वर तत्त्वकीमुदी ।

बुके हैं कि यह प्रवृत्ति सबसे पहले महाभारत में ही शुरू हो गई थी वहाँ कि सांख्य अपने 'मौलिक्य' गिरीश्वरवाद के स्वरूप को छोड़ कर ईश्वरवाद की ओर प्रवृत्त हो गया है। मौलिक्य सांख्य' वर्तन स्पष्टरूप से गिरीश्वरवादी है। यह महाशक्ति भूतों को केवल प्रकृति के द्वारा किया हुआ मानता है। यह उन्हें ईश्वर के द्वारा किया हुआ नहीं मानता ब्रह्मको उनका उपादान कारण नहीं मानता और नहीं यह यह मानता है कि ये अकारण उत्पन्न हो गए हैं। यह उन्हें केवल प्रकृति के द्वारा उत्पन्न हुआ मानता है।^१ यह तो सांख्य गिरीश्वरवाद के लिए केवल एक कारिका का सांख्य है एक अन्य कोई हुई कारिका का भी सांख्य द्रष्टव्य है, जिसे भोक्तृमात्र तिलक ने इस प्रकार लोचन निकाला है—'कारणमीश्वरमेकं भुवतो कालं परे स्वभावं वा। प्रजा कर्मनिर्बुधतो व्यक्ता कामस्वभावश्च।'^२ हाँ सांख्य प्रवचन सूत्र के 'ईश्वरसिद्धे'^३ को लेकर यह मसी प्रकार कहा जा सकता है कि सूत्रकार ने 'ईश्वरसिद्धे' ही कहा है 'ईश्वरमावाप्त्य' नहीं मत सम्भवतः यह ईश्वरवादी रहे हों किन्तु जिस दृष्टि क्रम से वे ज्ञान के अनुसंधान में प्रवृत्त हुए हैं उससे प्रति सन्ने प्पत्त हुए वे सम्भवतः ईश्वर कृपा की विधि में प्रवृत्त नहीं हो सकते थे। कङ्क-रुच कुमारिक के ही दृष्टिकोण से सांख्यप्रवचन सूत्र में ईश्वरके कर्तृत्व का निर्वच किया गया है। निश्चय ही सृष्टि के सृजन करने से ईश्वर की आप्तकामता में अन्तर आता है और जो इच्छा कर सकता है वह पूर्ण कैसे हो सकता है? अपूर्ण को ईश्वर कैसे मानें? आप्तकाम को किसी इच्छा से उत्प्रेक्षित हुआ कैसे मानें! निश्चय ही यह समस्या भारतीय वर्तन में जिस प्रकार भगवान् सात्याचार्य को उसी प्रकार आचार्य कुमारिक जैसे भीमांसक को^४ और आचार्य

(१) 'महर्षिब्रह्म-प्रकृत्यैव ह्यतो नेत्रवरेण न बह्योपादानो, नाप्यकारण'। अकारणत्वे ह्यप्यन्ताभाधोऽप्रयत्नमाधो वा स्यात्। न बह्योपादान' चित्तिसन्नैरपरिधामात्। नेत्रवराविधित्प्रवृत्तिहृतो निष्पापाररपाधि प्यानुरासत्प्रवचनम्। इत्यादि। सारमकारिका ५९ पर तत्त्वसौमुही।

(२) देविए बाल रंगायर तिलक : पीता रहस्य पृष्ठ १९३

(३) सांख्य सूत्र १।९९ सांख्य प्रकृतिवाद और इसके अर्थ के तिये देविये तीश्वरमन्त्र १३।१७ अङ्कवर्तित तर्क १८

(४) भृगुब्रह्मवैवर्तपुराणभाषात्र तल्लिखित। सांख्य प्रवचन सूत्र १।९३; उभय-भाष्यतत्त्वकारणम्। वहीं १।९४

(५) देविए जाने इसी प्रकरण में 'बीड़ वर्तन और भीमांता वर्तन' पर विचार।

गौडपाद^१ जैसे बौद्ध वेदान्ती को भी उल्लेखित करती है। कठना की भावना में प्रवृत्त होकर रचना असम्भव है, यह तर्क सांख्यप्रवचनसूत्रकार, कुमारिल और बुद्ध तीनों का ही समान है^२। बुद्ध की तरह सांख्यार्थ भी कर्म को ही इसके लिए पर्याप्त मानने का प्रस्ताव रखते हैं।^३ प्रमाण सास्त्र से ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती ऐसा भी सांख्य का मत है।^४ बितने भी ईश्वर के पुत्रों का वर्णन है उन्हें सांख्य वर्णन केवल मुक्त जात्माओं के ही पुत्र मानता है^५। कुछ-कुछ उसी भावना में जिस प्रकार मीमांसक उपनिषदों में ब्रह्म का निरूपण करने वाली श्रुतियों को केवल अनुष्ठानकृतियों की प्रशंसा करने वाली मानते हैं^६। फिर बिष्णु कादि वेदों में भी सांख्य की कुछ विशेष अज्ञा नहीं है। उनको आचार्य संकर की तरह वह भी एक निम्न कोटि में डाल देता है^७। चत्तरकासीन आचार्यों ने अपनी-अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार सांख्य वर्णन के अनीश्वरवाद को लेकर उस पर बड़ी जीपापोती की है और कुछ हाथों में उसकी कमियों को पृथ भी किया है। भाष्यसिद्धि भिन्न विज्ञानभिक्षु और नायेस ने प्रायः इस प्रकार की प्रवृत्तियों में विशेष ध्यान दिया है। पुरष के सर्वस्व की आवश्यकता के लिए प्रकृति अपने आप किस प्रकार कार्य में प्रवृत्त हो सकती है इस कठिनता को देख भाष्यसिद्धि भिन्न ने इसके लिए ईश्वर के

- (१) देखिए आये इसी प्रकार में 'बौद्ध वर्णन और वेदान्त वर्णन' पर विचार।
- (२) कुमारिल के मत के विषय में आये देखिए 'बौद्ध वर्णन और पूर्वमीमांसा' का विवेचन बुद्ध के बुद्धिकोष के लिए भित्ताहारे पीछे 'व्या सन्धक सम्बुद्ध अनीश्वरवादी हैं ?' पर विचार; देखिये बह्वचरित १८।२०-२९
- (३) देखिए सांख्यप्रवचन सूत्र ५।१ 'नेश्वराविच्छिन्ने पक्षमिच्छति' कर्मका तत्तिष्ठे । यह मत बौद्ध वर्णन के अनुकूल है।
- (४) प्रमाणाभावात् तत्तिष्ठिः । सांख्य प्रवचन सूत्र ५।१२
- (५) मुक्ततत्त्वः प्रधत्ता उपात्ता तिष्ठस्य वा । सांख्यप्रवचन सूत्र १।९५; भित्ताहारे वहीं ३।५४-५६ भी।
- (६) देखिए आये 'बौद्ध वर्णन और पूर्वमीमांसा' का वर्णन विवेचन।
- (७) देखिए सांख्य प्रवचन सूत्र ३।५७; संकर का बुद्धिकोष अत्यन्त स्पष्ट है। केवल एक उदाहरण पर्याप्त होया 'मायामात्रमेतत् यत् परमात्मनोऽत्र त्वात्रमात्मनात्मनः । बह्वसूत्र सांकर आख्य २।१।१

अविच्छन्न तत्त्व को स्वीकार कर लिया है। जो सांख्य की मूल भावना के विपरीत है। विज्ञानविधु ने सांख्य अनीश्वरवाद की अपने मतानुसार व्याख्या करत एवं उसकी संयति रूपाने में एक प्रकार से हड़ ही कर दी है। कभी तो वे कहते हैं कि सांख्य अनीश्वरवाद केवल एक उग्र 'प्रौढ़वाद' है, यह विज्ञान के लिए कि यह दर्शन बिना ईश्वर के भी ठहर सकता है। कभी वे कहते हैं कि यह उन लोगों के लिए, जो ईश्वर में श्रद्धा नहीं जमा सकते हैं, केवल व्यावसायिक के लिए एक 'अभ्युपगमवाद' है अर्थात् वास्तविक उपदेश का उनकी सहृदयता और सांख्य के लिए कठ मीठा करना है। कभी वे यह भी कहते हैं कि सांख्य दर्शन का प्रवर्तन केवल मूढ़बुद्धियों के विमोहन के लिए हुआ है पापियों के ज्ञान में प्रतिबन्ध डालने के लिए है। कभी वह सांख्य सिद्धांतों की बेबाल से एकाग्रता भी दिखाते हैं और कभी कहते हैं 'पुन्य बहुत्व' को 'एक ब्रह्म' की कोटि में लाने का प्रयत्न भी। इस प्रकार भारतीय दर्शन में हम एक अद्भुत बात देखते हैं। न केवल वाचस्पति मिथ विज्ञानविधु बारिग ही किन्तु अन्य अनेक आचार्यों ने निश्चित रूप से निरीश्वरवादी सांख्य (जैसा कि वह सांख्यकारिका में विशेषतः उपलब्ध है) को तो लाने की कोशिश की है मित्र उपर्युक्त से ईश्वरवादी की कोटि में और सम्यक सम्बुद्ध जिनके विषय में कभी कोई निष्पक्ष विचार करने पर यह कहने का शाना नहीं कर सकता कि वे अनीश्वरवादी हैं उनकी सदा वाक्यने का प्रयत्न किया है न केवल 'नास्तिक' की ही किन्तु अनीश्वरवादी की कोटि में भी। इसका रहस्य क्या है? हमारी समझ में इसका रहस्य संक्षेप के इन शब्दों में विद्यमान है—'आप्तमुक्तिपक्षवचनं हि'। सांख्यार्थ ने जब एक बार वेद के प्रामाण्य को स्वीकार कर लिया तो हिन्दू-जनता निश्चित हो गई, फिर वह उनके उपदेशों में किसी-न-किसी प्रकार समन्वय-समाधान कर ली। वेद के लिए वह ईश्वर को छोड़ सकती है क्योंकि वेद रहेगा तो ईश्वर की सिद्धि तो किसी-न-किसी प्रकार कर ही ली जायगी किन्तु वेद के लक्ष्य पाने पर तो ईश्वर सदा के लिए हो जमा जाता है। अस्तीति वृत्ततोऽयमत्र कथं अनुपलभ्यते। उत्तरकाशीन बीड आचार्यों ने ईश्वरवाद का कड़ा प्रत्याख्यान कर उसे अनवान् बुद्ध पर

- (१) ईश्वरस्यापि अनाधिष्ठानात् प्रतिबन्धापनय एव व्यापारः। राधाकृष्णः।
इष्टिपण किलासली, मित्र बुलरी, मुद्र ११९, पृष्ठ संकेत १ में उद्धृत।
(२) ईश्वर सांख्य प्रवचन भाष्य १।६९; ३।६६ ३।७०; ५।१२

भी आरोपित कर दिया जो सम्भवतः ठीक नहीं था। कुछ भी हो, यदि सांख्य दर्शन में अनीश्वरवादियों के लिए आस्थापन है जैसा कि भिन्नानभिधु ने हमें ठीक ही बताया है तो हम कह सकते हैं कि उस आस्थापन की मात्रा बुद्ध के विचार में कुछ कम नहीं है और उसे हमें लेना चाहिए। अब हम दोनों दर्शनों के संसार, पुनर्जन्म मोक्ष और व्यापारण्य सम्बन्धी विचारों पर आते हैं। संसार और बुद्ध की भाषणार्थ सांख्य दर्शन में बौद्ध दर्शन की तरह ही व्यापक है। 'अरामरन्ध्रकृतं बुद्धं को वेत्तनं पुंस्य पाठा है अब तक कि उसके तिमि घटीर की निवृत्ति नहीं हो जाती। इसलिये स्वभाव से ही बुद्ध है'। 'न कृतापि कोऽपि सुखीति' संसरण तो निरूप्य कथा ही हुआ है फिर सुख कहाँ से हो? किन्तु संसरण यदि यह वास्तव में बड़ प्राणी का ही हो तो उसकी निवृत्ति ही असम्भव है। 'न स्वभावतो बद्धस्य मोक्षसाधनोपदेश विधिः'। जो स्वभाव से ही बद्ध है उसके लिए मोक्षसाधन के उपदेश की विधि व्यर्थ है। अतः संसरण तो वास्तव में पुरुष नहीं करता प्रकृति करती है^१ और पुरुष उसके व्यापारों में बिनकी प्रतिष्ठावा बद्ध में पड़ती है 'जह' के रूप में ग्रहण कर लिया है और वही उसके जन्म का कारण होता है। यदि पुरुष बुद्धि में पड़े प्रकृति के प्रतिबिम्ब को देख सके कि यह व्यापार प्रकृति का है तो उसका वास्तविक अ-अर्जुमात्र स्वरूप होने लगता है और उसे जीवस्य की प्राप्ति होती है।

सांख्य न इस अपरिणमन्तव्य को बड़ी अच्छी तरह से बिनाया है। प्रेसकम्प होकर अब पुरुष प्रकृति की बेचठा है और साक्षात्कार करता है कि किस प्रकार इसके व्यापारों का उपचार मूढ हो रहा है तो प्रकृति सहम जाती है और सदा के लिए निवृत्त हो जाती है। प्रकृति और पुरुष के संबंध का^२ (जो पुरुष के ही विमोक्षार्थ था^३) सदा के लिए अंत हो जाता है फिर कृतकृत्यता सम्पादित

(१) तत्र अरामरन्ध्रकृतं बुद्धं प्राप्नोति वेत्तनः पुंस्यः । तिम्यस्याविनिवृत्तेस्तस्माद् बुद्धं स्वभावेन । सांख्य कारिका ५५

(२) सांख्य सूत्र ११७

(३) सांख्य सूत्र ११७

(४) तस्मात्त बध्यतेऽज्ञा न मुच्यते नापि संसरति कश्चित् । संसरति बध्यते मुच्यते च तस्मात्तया प्रकृतिः ॥ सांख्य कारिका ६९

(५) पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तदुपपन्नम् । कारिका ५८; निजाइये पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रमाणस्य । कारिका ५७

हो जाती है। सांख्यकारिकाकार ने प्रकृति को एक सुकमार कुम्बबू के समान माना है जो पर-भूष्य को देखते ही सहम कर छिप जाती है कि नहीं यह छिप मुझे न देख ले^१। यथवा यह एक नर्तकी है जो रंगमंच पर अपना नृत्य दिखाकर बास बली जाती है^२। 'देख ली मैंने' इस प्रकार एक (पुरुष) उपपन्न हो जाता है और 'देख ली मैंने' इस प्रकार दूसरी (प्रकृति) विरमय कर जाती है संयोग यदि दोनों में बाह में बना भी रहे तो भी फिर सर्ग का प्रयोजन नहीं रहता^३। जिसको प्रकृति और पुरुष की विभिन्नता की स्थापि (ज्ञान) हो गई उसको साक्षात् सिद्ध बन्धन में नहीं डाल सकते क्योंकि उसने जो पुनर्जन्म के बीज रूप 'मै' और 'मेरा' से वे तो दण्ड कर दिए गए, छिप पुनः सर्ग का प्रयोजन क्या रहा? यही केवल विपुल ज्ञान है। सांख्यकारिका के मानिक धर्मों में इस ज्ञान की उत्पत्ति का यह उपाय है—'एवं तत्त्वान्मासाभास्मि न मे नाहम् इत्यपरिधेयम्। अविपर्ययाद्विपुलं केवलमुत्पन्नं ज्ञानम्।' वे धर्म भारतीय तत्त्वचिन्तन में अत्यन्त स्वरूपाय एवं बौद्ध मतम् की सांख्य-चिन्तन के साथ तुलना करने में अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। जब सांख्य के मतानुसार तत्त्वान्मासा किया जाय तो इस प्रकार की बुद्धि का स्वरूप होता है 'नास्मि न मे नाहम्'। 'नास्मि' का अर्थ है कि पुरुष सदा इस प्रकार अनुमन करे कि मेरे अन्दर कोई भी बाह्य या आध्यात्मिक व्यापार नहीं है। 'नास्मि इत्यात्मनि किम्यामात्रं निवेदयति' (तत्त्वकीमरी)। 'न मे' का अर्थ है कि मेरे अन्दर स्वाधिया नहीं है। कर्तृत्व का निवेद ही 'नाहम्' का रहस्य है।^४ इसके जानने से सम्पूर्ण ज्ञान हो

(१) प्रकृतेः सुकमाद्वारं न किञ्चिदवस्तीति नैव नतिर्नवतिः। वा बुद्ध्यात्मनीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुत्रयस्य। कारिका ६१

(२) 'रंगस्य वर्धयित्वा विवर्तते नर्तकी यथा नृत्यतः। पुरुषस्य तत्राप्रत्यक्षं प्रकाश्य विवर्तते प्रकृतिः। कारिका ५९

(३) बुद्ध्या नयेत्युपेक्षक एको बुद्ध्याहृतिरिति विरमयस्याया। सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनं नास्ति सर्वस्य। कारिका ६६

(४) कारिका ६४

(५) यह व्याख्या वाचस्पति मिश्र की सांख्य तत्व कीमुदी के अनुसार है। अन्य व्याख्याओं के लिए देखिए डा. झा और शर्मा का सांख्यतत्व कीमुदी का संस्करण, ओपिनी भाग (नोट्स इस कारिका पर)।

जाता है। यही 'अपरिचाय' ज्ञान है संशय और विपर्यय से रहित अतः सदा विमुक्त। 'नास्मि न मे नाहम्' य शब्द कितनी गहराई से भाख्यीय अज्वात्म-साधना में छिने पड़ है और विभिन्न प्रकारों से उसकी प्रतिष्ठा को कायम करते हैं यह अध्ययन का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है। निरचय ही गीता भी कहती है कि 'नाहं किञ्चित् करोमि' इस प्रकार की भावना करो। इस पर और उसके समस्त अनासक्तिवाद पर हम 'बौद्ध दर्शन और गीता' के प्रसंग में आयेगे। योष भी कहता है 'ब्रह्मबुद्ध्ययोः योगो हेयहेतुः (८१७) ॥' महर्षि मार्कण्डेय भी कहते हैं 'महमेतत् न' और वेदान्ती भी कहते हैं 'नाहं वेदा'। अतः प्रकृति और पुरुष के विच्छेद को अपने-अपने प्रकारों से प्रायः सभी कस्याय का मार्ग समझते हैं। अतः तो तो मोक्षार्थी दुष्कृतीवास भी को प्रतिनिधि बना कर विषयतापूर्वक यही भाव दिखात हैं 'जहं जेतर्नाहि शम्भि पदि यई। जहपि मृपा कूटत कठिनई'। इतना ही नहीं आख्यीय विचारों से प्रभावित मुसम्मन साधक भी 'हौं हौं कय्यं सर्वं मति कोई' इस प्रकार इस मन्त्रीय शार्चनिक सिद्धांत का प्रस्थापन करने लगते हैं। अस्तु, साक्ष्य जब कहता है कि प्रकृति के बलों को पुरुष को अपने में आरोपित नहीं करना चाहिए, बल्कि उनमें नास्मि, न मे नाहं की भावना करनी चाहिए और जब भगवान् बुद्ध कहते हैं 'मिमुञ्जो ! जितना भी रूप है जितनी भी वेदना है जितनी भी धर्मा है, जितने भी संस्कार हैं जितना भी विज्ञान है चाहे भूतकाय का हो, चाहे बतमान का चाहे मयिज्ज का चाहे अपने अन्तर का हो चाहे बाहर का चाहे स्मृत हो जववा सूक्ष्म चाहे बुरा हो चाहे भला चाहे दूर हो जववा समीप—वह 'न मेयं है न वह मे है न वह मया आरम्भ है' तो इनमें साधना का विमोक्ष क्या है यह समझ में नहीं आता। रूप बदला जाहि पंचस्त्व भी तो एक प्रकार से प्रकृति के ही व्यापारों का विभाजीकरण है दोनों सूक्ष्म और सूक्ष्म का। साक्ष्य अपने पञ्चीस तत्त्वों में यदि 'नास्मि न मे नाहं' का तत्त्वाम्नास करने का आदेश देकर पुरुष की विमुक्ति का मार्ग देखाता है तो तथापि हमें पञ्चस्कन्धों में 'न मे मेर है, न मे मे

(१) जित्ताइये विवेकव्याप्तिरविप्लवा हानोपायः २१२६ तथा विद्येयदर्शन अनात्मवादभावनाविनिवृत्ति- ४१२५ भी।

(२) संसृत २११५ देखिए अतुल्य प्रकरण में अनात्मवाद का विवेचन।

हैं न मेरे आत्मा है इस प्रकार आत्मा-अनात्मा की विवेक-स्थापि के द्वारा ही तो निर्वाण का उपदेश करते हैं? इस अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विषय के सम्बन्ध में यही इतना ही कहना पर्याप्त होगा। बौद्ध दर्शन में जिस प्रकार निर्वाण और परिनिर्वाण का विभाजन है और अन्य भारतीय दर्शनों में (मीमांसा को छोड़कर) जिस प्रकार जीवन्मुक्ति और विबोह मुक्ति का विभाजन है उसी प्रकार सांख्य भी जीते जी जीमुक्त पुरुष की कल्पना करता है। सम्मक ज्ञान प्राप्त होने पर भी यदि संस्कारवशात् शरीर बचता रहे तो उसके कर्मावशप्रचय भी फिर फल देने के योग्य नहीं रहते क्योंकि उनके बीच तो पहले ही शून्य किए हुए रहते हैं। अतः शरीर केवल तब तक पहले और से बचाए गए चाक के समान बचता है जब तक कि उसके पहले के कर्म बिपाक शान्त न पड़ जायें^१ और उनके शान्त होने पर तो (जीवनिवह मग्नस्य के अनुसार ही^२) शरीर के उच्छेद हो जाने पर 'स्यक्तान्मनस्तद्विज्ञानात्' पुरुष ऐकान्तिक और आत्यन्तिक कैवल्य को ही प्राप्त होता है^३ और इसीको योग ने 'स्वल्प प्रतिष्ठा'^४ भी कहा है। इस प्रकार हमने सांख्य के कैवल्य या मोक्ष के रूप को देखा। कैवल्य को 'स्वल्प प्रतिष्ठा' कह कर 'योग उच्यते कृच्छ्रं अधिक निश्चितता प्रदान करता है और कदाचित् केवल्य की विद्या में उसे के जाने का कुछ उपक्रम भी। सांख्य के लिए तो को कुछ सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण वस्तु है वह है केवल्य प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध की उच्छिष्टि ही और वही उसके लिए पुरुषार्थ है^५ किन्तु योगदर्शन प्रकृति से उसकी उच्छिष्टि सम्पादन

(१) सम्यग्ज्ञानाविजमनात् कर्मावीनामकारणप्राप्तौ । तिष्ठति संस्कारवशात् अकर्ममिव च शरीरः । कारिका १९

(२) वैशेष 'तस्य तावदेव चिरं यावत् विमोक्षयेन्न तस्यस्त्ये । आत्मोप्य ६।१४।२

(३) प्राप्ते शरीरमेवेति चित्तार्थत्वात् प्रवृत्तविविधवृत्तौ ।

ऐकान्तिकमनस्तदनुमयं कैवल्यमपीति ॥ कारिका ६७

(४) पुरुषार्थमुन्माणां पुत्राणां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वल्पप्रतिष्ठा वा चित्ति-सक्तिरिति । योगसूत्र ४।३४

(५) यथा तदा तदुच्छिष्टिः पुरुषार्थस्तदुच्छिष्टिः पुरुषार्थः । सांख्यसूत्र ६।७ (अन्तिम सूत्र)

करके भी फिर परमात्मा से 'योग' करने के लिए भी अत्यन्त लाजायित है। वह वियोग का उपदेश देता हुआ भी 'योगी' है यही उसकी सांख्य और मोक्षान्त दर्शन के बीच मध्यस्थता और साधिमात्र भी है। इस प्रकार हम योगदर्शन पर आते हैं किन्तु अभी सांख्यदर्शन और बीच दर्शन के सम्बन्ध में ही एक बात और कहें। सांख्य-सूत्रों में यद्यपि साधना मार्ग का भी वर्णन है (इसके बिना वह अपूर्ण दर्शन ही होता वैसे कि कम-से-कम आचार तत्त्व के विषय में कोई धारणीय दर्शन नहीं है) किन्तु वह अत्यन्त अल्प है और इसी के लिए सांख्य के पुरक दर्शन योग का आधिर्भाव भी हुआ है। सांख्य सूत्र अपने साधना-मार्ग में सतत उद्यम का^१ अननुकूल से बचने का^२ आशय न होने का^३ और संसार के मोषों में कुछ बोधानुदर्शन करने^४ का उपदेश देते हैं जो सर्वथा बुद्ध-मन्तव्य के अनुकूल ही है। परम तत्त्व की प्राप्ति में रोह और काक आदि का नियम उनके अनुसार नहीं है^५ और भगवान् बुद्ध ने जो कुछ बोधिपञ्चकूमर से कहा था उसका यह मत अनुकूल ही है^६। मझिम चित्त में उपदेश के बीच का प्ररोह भगवान् सांख्यसूत्र कार भी नहीं मानते और भगवान् तत्प्राप्त ने जो इस तत्त्व पर बहुत

- (१) अनुत्तिरतङ्गमुपदेशात् । सांख्यसूत्र ४।३ नोपदेशा अवचेर्यपि दृष्टहृत्पता वरामर्शो विरोधनवत् । वहीं ४।१७
- (२) असाधनानुबिन्ना नान्याम भयवत् । सांख्य सूत्र ४।८ विरस्तस्य हेय दानमुपादेयोपादानं हतकीरवत् । वहीं ४।२३
- (३) निराप्तः सुखी विमलावत् । वहीं ४।११
- (४) बोधवर्जानामुभयोः । वहीं ४।२८; मिलाइए न भीषाणगर्वातः मुनिवत् । वहीं ४।२७ वीराण्यावभ्यासाच्च । वहीं ३।३६
- (५) न कालनियमो नामदेववत् । सांख्य सूत्र ४।२ ; तीव्रसंवेधानामाद्यम् । योगसूत्र १।२१ अधिकारिबीजध्याने नियमः । सांख्य सूत्र ६।२२; न स्थाननियममिषत् प्रसावत् । सांख्यसूत्र ६।३१ वसिन्निरोपत् तसिद्धिः । वहीं ३।३१ मिलाइए यवैकाग्रता तत्राविरोधवत् । ब्रह्मसूत्र ४।१।११ तथा वैकिण्वं वहीं ४।१।१ ३५
- (६) वैकिण्वं बोधिराजकमार तुल्य (मग्निम-निकाय) मिलाइये बद्धचरित १६।५
- (७) न मझिमचेतत्पुपदेशाबीज प्ररोहीडवत् । सांख्य सूत्र ४।२५ नामात मात्रमपि नसिद्धवत् । वहीं ४।३

कोर दिया ही है। श्रुति के सम्बन्ध में सांख्यसूत्रकार एक स्थान पर कहते हैं कि श्रुति का विरोध रागियों के किए वैराग्य का कारण नहीं होता^(१) और श्रुति के विरोध से कतर्की को आत्मलाभ नहीं होता^(२) किन्तु दूसरी जगह 'नानुभविकावपि तत्तिष्ठति'^(३) ऐसा भी कहते हैं। ये सब बातें अत्यन्त विचारणीय हैं। सांख्यसूत्रों में अपने पाचवें अध्याय में 'न सर्वोच्छित्तिः' 'एवं सूक्ष्मगतिः'^(४) आदि रूप से सूक्ष्मवाद या 'ब्रह्मवा'द का तथा अन्य अनेक सिद्धान्तों का खण्डन किया है जो उत्तरकालीन बौद्ध सम्प्रदायों के सिद्धान्तों से बहुत कुछ समानता रखते हैं। चूँकि सभी 'आस्तिकवादी' दर्शनों के इस विषयक ठीक-ठाक एक से ही हैं और 'बौद्ध दर्शन और वेदान्त' के पारस्परिक सम्बन्ध विज्ञान के प्रसंग में हम शंकर के द्वारा किए गए बौद्ध सम्प्रदायों के प्रत्याख्यानो पर जाँचें ही बरतें यहाँ इनका निरूपण नकर हम केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि सांख्य एक महाबोधवादी और जगत् की वास्तविकता में विश्वास करने वाला दर्शन है बरतें उन विज्ञानवादियों अथवा वेतनछैतनवादियों से इसका बहुत बंध है जो भौतिक पदार्थों को वेतना की धार में ही परिचय करने के पक्षपाती हैं। इस प्रकार हमने बौद्ध दर्शन के साथ सांख्य दर्शन का कुछ अध्ययन किया ऐतिहासिक रूप में भी और तालिक रूप में भी। जबकि उनके विचारों में एक पहरी समानता है उनके कुछ पारस्परिक विरोध भी हैं जिन पर हम दृष्टिपाठ कर चुके हैं। महाबोध तथागत जब कि जीवन की गम्भीर समस्याओं को लेकर जीवन के एक साक्षात् के रूप में हमारे सामने जाते हैं तो सांख्यकार अधिकतर प्रकृति-मुख्य पक्षधर ही कहते हैं जिसमें ज्ञान और विचार तो उपलब्ध होता है किन्तु हृदय नहीं भिन्नता मानवता की अनुभूतियों के साथ एकात्मता नहीं भिन्नता और वह दर्शन की एक बड़ी मानवकता है। कपिल मुख्यतः धृष्टि के

- (१) न श्रुतिविरोधी रागिणा वैराग्याय तत्तिष्ठेत् । सांख्यसूत्र १।५१
- (२) श्रुति विरोधात् कृतर्कापक्षवस्यस्त्वभावात् । सांख्यसूत्र १।५४
- (३) नानुभविकावपि तत्तिष्ठति सांख्यवेदान्तानुसिद्धोपाधुत्वावर्तवम् । सांख्यसूत्र १।८२
- (४) न सर्वोच्छित्तिरप्युत्तमार्थत्वाविरोधात् । सांख्यसूत्र १।७८
- (५) सांख्य सूत्र १।७९

विचारक है और बुद्ध मानव-बीज के। वैसे इन दोनों के वर्णों ने मनुष्य के स्वभाव विचार को बड़ा प्रोत्साहन दिया है बुद्ध के समान कपिल के सिद्धान्त में मानवीय मस्तिष्क की स्वतंत्र सक्ति की अनुमति है और इस दृष्टि से दोनों ही वर्शन भारतीय वर्शन में अद्वितीय स्थान प्राप्त करते हैं ऐसा हम कह सकते हैं। अब हम योग वर्शन पर आते हैं।

योग वर्शन साधना का वर्शन है। अतः यह एक 'मार्ग' है और इस वर्न में यह बुद्ध के मार्ग से एक बड़ी समानता रहता है। किन्तु फिर भी उसकी तात्त्विक परिस्थिति बीड वर्शन के समान न होकर बीड वर्शन और सांख्य वर्शन की ही है जबकि बीड कि हम पहले योग सूत्र कह चुके हैं यह उसका एक उत्तर भाग ही है। विभिन्न तात्त्विक परिस्थितियों के होते हुए भी वो वर्शन अपने साधना-मार्ग में अपने समान हो सकते हैं इसका एक अनुत्तर उदाहरण हम बीड वर्शन और योग वर्शन में पाते हैं। यहाँ हमें साधना का वो मार्ग बुद्ध के उपदेशों में मिलता है उसकी तुलना पाठ्यक्रम योग में मिलित साधना से करनी है वो 'उपयोग' भी कहलाती है और जिससे अतिरिक्त मन्त्रयोग कर्मयोग और इन्द्रियों में तीन विधाय योग के और उपक्रम होते हैं^१ जिनके बिना हम यहाँ सम्भवतः नहीं जा सकेंगे किन्तु अतुल्य अध्याय में मन्त्रयोग और कर्मयोग आदि बीड वर्न के जिन सम्प्रदायों का वर्शन हम कर आए है उनकी प्रवृत्तियाँ ही योग के इन तीन विधायों का उपक्रमण करती हैं इसका ही इनके लिए यहाँ कहना पर्याप्त होगा।

'योग' शब्द 'युज्' वातु से व्युत्पन्न है अतः इसका अर्थ होता है 'युक्त करना'। इस अर्थ में यह शब्द आम्बेच तथा अनेक उपनिषदों में उपक्रम होता है^२ आम्बेच में हम मुनियों को उपस्था करते देखते हैं^३ और 'उपस्' की

(१) यह योग का अतुल्य विभाग योगतत्त्व उपनिषद् में उपक्रम होता है।

योग के एक छः प्रकार के विधाय के लिए वैदिक मंत्रायनी उप १।१८

(२) अ. १।१४।९ ७।१७-८ ३।२७।११ १।१३।११ १।११।४।९

४।२४।४ १।५।१; १।१३ १७ अतुल्य वाङ्मय १४।७।१।११ मंत्रायनी

१।११; वैदिक राधाकृष्णम् इन्द्रियन विद्यालक्ष्मी विन्दु दूतरी पद्य

३२९ 'योग' के 'साधन' के अर्थ में कथ को हृदयगत करने के लिए

वैदिक योता ३।३

(३) वैदिक अ. १।१११

ही चतुर्मुख क्यों न हो? कहने की आवश्यकता नहीं कि बीड दर्शन और योग-दर्शन ने इस तत्त्व को यही प्रकार समझा है और इस प्रकार दोनों ने समान रूप से एक ही सामान्य भारतीय परम्परा का प्रवर्तन किया है। फिर भी चार आर्य सत्त्वों का सिद्धान्त मुख्य-बुद्ध वर्म की देन है और सभी भारतीय दर्शनों के बिना किसी अपवाद के उसे स्वीकार किया है। ऐसा भी कहा जा सकता है। यहितीय विश्व' (अनुसरो विश्वको) की पक्षी चूंकि समग्र भारतीय सामना में केवल बुद्ध ने ही चारण की अतः विविधसाधारण की चतुर्मुखता जैसे उनके चार आर्य सत्त्वों पर चटती है जैसे पांडुबद्ध दर्शन पर नहीं। अतः कुछ न कुछबीड अथ तो योग-सूत्रों पर मानना ही पड़ेगा फिर चाहे आयुर्वेद की चतुर्मुखता बुद्ध-पूर्व युग की ही क्यों न हो। अस्तु, बुद्ध की व्यापकता पर दोनों दर्शन अत्यधिक जोर देते हैं। योग-दर्शन 'बुद्धमेव सर्वं विवेकिनः' कह कर प्रथम आर्य-सत्त्व की कुछ कम बम्मीर व्याख्या नहीं करता किन्तु उसकी भित्ति के उपाय को लेकर साधना-मार्ग में जब कि वह बुद्ध के अनकूट मार्ग पर ही चकता है अपने तात्त्विक पक्ष में वह सांख्य-सम्मत 'वास्तववाद' को ही सम्यक दर्शन और मुक्ति का मार्ग समझता है। जिसके समर्थन में जबवा अख्यन में बुद्ध का कोई प्रयोजन नहीं। बुद्ध न तो वास्तववादी है और न अवास्तववादी ही क्योंकि उन्होंने इन दोनों अर्थों को छोड़ कर 'मध्यमा प्रतिपद्' का मार्ग निकाला है जो वास्तववाद की सिद्धि होने पर भी खबना न होने पर भी कामन रह सकता है। यहाँ हृदय पहले साधन-मार्ग को छेँ जो दोनों दर्शनों की एक प्रकार से आत्मा है।

एवमिदमपि आत्मं चतुर्मुखमेव । तच्च वा संसारः संसारहेतुः मौक्षी मौक्षोपाय एवेति । व्यासभाष्य २।१५

- (१) शार्ङ्गिक मानसिक रोगों के विविधता होते हैं इस विचार के लिए देखिए पीछे पृ. १४३ १४४
- (२) हेजिये केरवाल्की वि कन्तेपान और बुद्धिस्त विर्वाच पृष्ठ ५४-५५ (लेनिनबाड १९२७)
- (३) परिणामतापस्तकारपुनर्जीवन्मुक्तिविरोधाच्च बुद्धमेव सर्वं विवेकिनः । योगसूत्र २।१५
- (४) तत्र हस्तुः स्वकल्पमुपास्य वा हेतुं वा न भवितुमर्हतीति । हाने तस्योपप्रेष-वाद्यप्रतयः । यथावाचं च हेतुवाचः । कथमप्रत्याख्यानं आस्तवतवाद्य इत्ये तत्तत्प्रत्ययानम् । व्यासभाष्य २।१५

चित्त की वृत्तियों का विरोध ही योग है^१ । किन्तु चित्त क्या है और उसकी वृत्तियाँ क्या हैं और उनके विरोध से क्या सात्त्विक है इन बातों पर भी तो आवश्यक रूप से विचार करना ही ठहरा यदि योग को अपनी सात्त्विक स्थिति रखनी है । और यह कार्य योगदर्शन ने किया भी है । किन्तु उसने ध्यान या समाधि के रूप में ही इस समस्या पर विचार किया है, जब कि 'मीक्षिक्य' बीज दर्शन में जैसा कि हमने पहले देखा उसकी 'कृच्छल' 'अकृच्छल' और 'अभ्याकृच्छल' कर्ममयी व्याख्या की गई है । योगदर्शन के अनुसार चित्त की पाँच भूमियाँ हैं, क्षिप्त, मुह, विक्षिप्त, एकाग्र और निश्चल । सांख्यों ने जिसे 'महत्' कहा है, उसे ही योग 'चित्त' कह कर पुकारता है । अतः वाचस्पति मिश्र के साध्य पर इसमें अन्तःकरण भी स्वतः उपलब्धित है ही^२ । बीज योगविज्ञान में चित्त का क्या स्वरूप है इसके लिए तो चतुर्ध प्रकार का ही दृष्टव्य है । प्रकाश (प्रक्या) प्रवृत्ति और स्थिति युक्त होने से चित्त निरुपायक है^३ । चित्त के समष्टि और व्यष्टि स्वरूपों को लेकर द्विविध विभाज्य भी है यथा 'कारण चित्त' और 'कार्य चित्त' । रजस् और तमस् के विरोध के द्वारा चित्त को उसके 'कारण चित्त' स्वरूप में अनुग्रहेण कर देना ही योग का लक्ष्य है । चित्त के द्वारा ही हम बाह्य पदार्थों के संघर्ष में आते हैं^४ । अतः चित्त और बाह्य पदार्थों की हम एक ही साथ अनुभूति नहीं कर सकते^५ और न दो विचार साथ ही उत्पत्ति में आ सकते हैं^६ । चित्त के व्यापारों के कारण ही यह सब सब निरन्तर आकर्षण हुआ जाता या रहा करता है । इसी के कारण कामनाएँ, बहंकार आदि उत्पन्न होते हैं और पुरय बन्धन में पड़ता है । अतः चित्त की वृत्तियों का निरोध अत्यन्त आवश्यक है । चित्त की वृत्तियाँ पाँच हैं यथा प्रमाण विपर्यय विकल्प निद्रा और स्मृति । ये पुनः दो स्वरूपों वाली होती हैं यथा क्षिप्त और अक्षिप्त । क्षिप्त वे हैं जो क्षेप

(१) योगविजयवृत्तिनिरोधः । योगसूत्र १।२

(२) चित्तं दार्ढ्येन अन्तःकरणं बद्धिम् उपलसयति ।

(३) चित्तं हि प्रक्याप्रवृत्तिस्थितिघोक्तत्वात् त्रिगुणम् । व्यासभाष्य १।२

(४) दृष्टव्यं योगसूत्र २।६, १७-२

(५) दृष्टव्यं योगसूत्र ४।२ व्यास भाष्य-सहित ।

(६) दृष्टव्यं योगसूत्र ४।१९ व्यास भाष्य-सहित ।

(७) वृत्तयः चञ्चलतम्यः क्षिप्तविक्षिप्ताः । योगसूत्र १।५; प्रमाण-विपर्यय विकल्पनिद्रास्मृतयः । योगसूत्र १।६

बारा करते जैसे और साथ ही बुद्ध या बीड मन्तव्य के साथ उसकी समता और असमता बिचाते जैसे । इस बिना तर्कों पर संग्रहात्मक दृष्टि से विचार करना होगा उन पर तो यह कम-बस्य करके भी उसी तरह विचार करना ही होगा ।

सर्व प्रथम तो इस प्रसंग में हमें यह कह देना चाहिए कि जिस प्रकार समग्र ब्रह्म-शासन चार मार्ग सत्त्वों पर प्रतिष्ठित है^१ उसी प्रकार योग-मार्ग भी कुछ समुच्चय निरोध और निरोध-मार्ग इस चतुर्विध समस्या के विभाजन को लेकर ही प्रवृत्त होता है । उसका मन्तव्य है कि यह संसार दुःख-बहुल है अतः हेय है, फिर वह कहता है कि प्रबान-मुक्त का संयोग ही हैय का हेतु है अतः उस संयोग की आवश्यक निवृत्ति ही हान है और सम्मार्चन ही हानोपाय है^२ । अतः न केवल बिचारे हुए सिद्धान्तों में ही ब्रह्म-मार्ग और योग-मार्ग की समानता है बल्कि अपनी मूलभूत बातों में भी दोनों वर्णन मिलते हैं । यहाँ यदि हम पातञ्जल योग के आज्ञा को बुद्ध पर आरोपित कर कुछ-कुछ कुमारिक की भाषा में ऐसा कहने की कामना करें तो बीडों ने तो सब हमसे ही लिया हुआ है^३ तो हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि निश्चित ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर वर्तमान योग-सूत्र (और उसके ऊपर व्यास भाष्य का तो कहना ही क्या) ब्रह्म के बाद के युग की रचना है और यदि बीड प्रमाण को ही हम योग वर्णन पर अतिष्ठ करना चाहें तो हमें यह भी नहीं भूलना चाहिए कि योग वर्णन तो एक 'अनु-शासन' मात्र है अतः पूर्व से भी उसकी परम्परा बची जा सकती है । जो बात निश्चित रूप से नहीं जा सकती है और जो एक तुलनात्मक रूप से अध्ययन करने वाले विद्यार्थी को दखती भी है, वह यह है कि समग्र भारतीय साधना में अनन्त काल से जो विचार-बारा प्रसरण करती जा रही है उसी का एक रूप बुद्ध के विचार के रूप में प्रकटित हुआ है और उसी का अन्य रूप योग-वर्णन में भी है । आश्चर्य कि उसी के एक रूप को भारतीय चिकित्सा शास्त्र ने भी प्रकट किया है^४ । दर्शन-विद्या भी तो एक प्रकार का अनुसार चिकित्सा-शास्त्र ही है । वह बीजानन के रोनों का ज्ञान करता है^५ । तब फिर वह भी चिकित्सा-शास्त्र के समान

(१) देखिए चतुर्विध प्रकरण में 'ब्रह्म वर्ण, तर्क' का विवरण ।

(२) दुःखबहुल-संतारी हेय प्रबानपुरुषयो संयोगी हेयहेतुः संयोगस्या-स्तित्वा निवृत्तिः हानम् हानोपायः तन्मार्चनम् । व्यासभाष्य २।१५

(३) देखिए भावे 'बीड वर्णन और पूर्व जीमोता' ।

(४) यथा चिकित्साशास्त्रं चतुर्विधम् । टीपी रोचरेगुराटीय प्रयोगविधि ।

ही चतुर्मुह क्यों न हो? कहने की आवश्यकता नहीं कि बीछ दर्शन और योग-दर्शन ने इस तत्व को मन्ती प्रकार समझा है और इस प्रकार दोनों ने समान रूप से एक ही सामान्य भारतीय परम्परा का प्रवर्तन किया है। फिर भी चार आर्ष सत्तों का सिद्धान्त मूलतः बुद्ध धर्म की देन है, और सभी भारतीय दर्शनों के बिना किसी अपवाद के इसे स्वीकार किया है^१ ऐसा भी कहा जा सकता है। अद्वितीय विपक्ष (अनुत्तरो निसङ्गो) की परमि चूंकि समग्र भारतीय साधना में केवल बुद्ध ने ही चारम की अतः निश्चितस्थापना की चतुर्मुहता जैसे उनके चार आर्ष सत्तों पर चट्टी है वैसे पार्श्वक दर्शन पर नहीं। अतः कुछ न कुछ बीछ तत्व तो योग-सूत्रों पर मानना ही पड़ता फिर चाहे बामुर्ध्व की चतुर्मुहता बुद्ध-पूर्व युग की ही क्यों न हो। अस्तु, बुद्ध की व्यापकता पर दोनों दर्शन अत्यधिक चार बैठे हैं। योग-दर्शन 'बुद्धमेव सर्वं विवेकिनः'^२ कह कर प्रथम आर्ष-सत्य की कुछ कम धम्मीर व्याख्या नहीं करता किन्तु उसकी निवृत्ति के उपाय को लेकर साधना-मार्ग में जब कि वह बुद्ध के अनकूट मार्ग पर ही चलता है अपने तात्त्विक पक्ष में वह सांख्य-सम्मत 'शास्त्रतया' को ही सम्यक् दर्शन और मुक्ति का मार्ग समझता है^३ बिचने समर्थन में जबका अन्धन में बुद्ध का कोई प्रयोगन नहीं। बुद्ध न तो शास्त्रवादी है और न अन्धान्धवादी ही क्योंकि उन्होंने इन दोनों अतिमों को छोड़ कर 'मध्यमा प्रतिपद्' का मार्ग निकाला है, जो शास्त्रतया की सिद्धि होने पर भी जबका न होने पर भी काम्यमरु सकृदा है। यहाँ हम पहले साधना-मार्ग को छेँ जो दोनों दर्शनों की एक प्रकार से आरम्भ है।

एवमिदमसि शास्त्रं चतुर्मुहमेव । तद्यथा संसाटः संताप्येतुः लोको लोकोपाय एवेति । व्यासनाथ्य २।१५

- (१) दार्शनिक मानसिक रोषों के निश्चितक होते हैं इस विचार के लिए देखिए पीछे पृ. १४३-१४४
- (२) देखिये कैरवाली वि कन्तेप्यम ऑन बुद्धिस्ट निर्वाण पृष्ठ ५४-५५ (सेनिनप्राड १९२७)
- (३) परिणामसाधनकारणबुद्धिपूर्वकनिवृत्तिनिरोधक बुद्धमेव सर्वं विवेकिनः । योगसूत्र २।१५
- (४) तत्र इत्युः स्वकपपुपायेयं वा हिंसा न अभिवृत्तसीति । हाने तस्योच्छेद-बाधप्रसंगः । उपादाने च हेतुबाधः । जनपप्रत्याख्याने शास्त्रतया इत्ये तत्तन्मध्यदर्शनम् । व्यासनाथ्य २।१५

चित्त की वृत्तियों का निरोध ही योग है^१ । किन्तु चित्त क्या है और उसकी वृत्तियाँ क्या हैं और उनके निरोध से क्या साध्य है इन बातों पर भी तो आवश्यक रूप से विचार करना ही ठहरा यदि योग को अपनी सात्विक स्थिति रखनी है । और यह कार्य योगदर्शन ने किया भी है । किन्तु उसने ध्यान या समाधि के रूप में ही इस समस्या पर विचार किया है जब कि 'मौलिन्य' बीड़ दर्शन में वैसा कि हमने पहले देखा उसकी 'कृच्छ्र' 'अकृच्छ्र' और 'अध्याहृत' कर्ममयी व्याख्या की गई है । योगदर्शन के अनुसार चित्त की पाँच भूमियाँ हैं, सिद्ध भूय विक्षिप्त एकाग्र और निरुद्ध । सांख्यों ने जिसे 'महर्ष' कहा है उसे ही योग 'चित्त' कह कर पुकारता है । अतः वाचस्पति मिश्र के साध्य पर इसमें अन्तःकरण भी स्वतः उपलब्धित है ही^२ । बीड़ मनोविज्ञान में चित्त का क्या स्वरूप है इसके लिए तो चतुर्न प्रकार ही द्रष्टव्य है । प्रकाश (प्रकाश) प्रवृत्ति और स्थिति युक्त होने से चित्त त्रिगुणरमक है^३ । चित्त के समष्टि और व्यष्टि स्वरूपों को लेकर द्विविध विभाग भी है यथा 'कारण चित्त' और 'कार्य चित्त' । रजस् और तमस् के निरोध के द्वारा चित्त को उसके 'कारण चित्त' स्वरूप में अनुप्रवेश कप्त देना ही योग का कथ्य है । चित्त के द्वारा ही हम बाह्य पदार्थों के संसर्ग में आते हैं^४ अतः चित्त और बाह्य पदार्थों की हम एक ही धातु अनुभूति नहीं कर सकते^५ और न वो विचार साध ही उत्पत्ति में आ सकते हैं^६ । चित्त के व्यापारों के कारण ही यह सब सब निरन्तर आवर्तन हुआ जाता जा रहा करता है । इसी के कारण कामगार्य, अहंकार आदि उत्पन्न होते हैं और पुनः बन्धन में पड़ता है । अतः चित्त की वृत्तियों का निरोध अत्यन्त आवश्यक है । चित्त की वृत्तियाँ पाँच हैं यथा प्रमाण विपर्यय विकल्प निद्रा और स्मृति । ये पुनः दो स्वरूपों वाली होती हैं यथा विक्षिप्त और अविक्रिय । विक्षिप्त वे हैं जो क्लेश

(१) योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः । योगसूत्र १।२

(२) चित्तं दाम्भेन अन्तःकरणं बुद्धिम् उपलसयति ।

(३) चित्तं हि प्रकाशप्रवृत्तिस्थितिद्योतत्वात् त्रिगुणम् । व्यासभाष्य १।२

(४) द्रष्टव्य योगसूत्र २।६, १७२

(५) द्रष्टव्य योगसूत्र ७।१ व्यास भाष्य-सहित ।

(६) द्रष्टव्य योगसूत्र ४।१९ व्यास भाष्य-सहित ।

(७) वृत्तयः पञ्चतयः क्लिष्टाविक्रियः । योगसूत्र १।५। प्रमाण-विपर्यय विकल्पनिद्रास्मृतयः । योगसूत्र १।६

की कारण है और कर्माध्यय प्रथम में जो बोधीभूत हो गई है इनके अतिरिक्त जो ज्ञान की कारण तथा वशेष करने वाली नहीं है वे वृत्तियाँ अविच्छेद हैं^१। इस विभाग की कुछ समानता हम 'कृपाक' और 'अकृपाक' चित्तों से कर सकते हैं किन्तु इस समानता को हमें अधिक बढ़ाना नहीं चाहिए। अविद्या अस्मिता राम इव और अभिनिवेश ही पांच वशेष हैं^२। अनित्य बहुविध दुःख और अनारम पदार्थों में क्लेश नित्य भुवि सुख और आराम की स्थाति मगधा मोदना करना ही अविद्या है^३। कहने की आवश्यकता नहीं कि चतुर्थां सत्त्व सम्पत्ती ज्ञान जो 'मौलिन्य' बौद्ध दर्शन में अविद्या का पर्यायवाची है^४ इस बोध की 'अविद्या' की परिभाषा से बहुत कुछ सम्बन्ध रखता है। यह कहना कि दुःख को जो सुख करके माने दुःख के समुदय को जो सुख का समुदय माने दुःख के निरोध को जो उसके विपरीत माने और दुःख निरोध वाली मार्ग को जो न माने बिल्कुल उसी तरह कहना है जैसे कि अनित्य को नित्य बहुविध को भुवि दुःख को सुख और अनारम को आराम मानना। पञ्चस्कन्ध अर्थात् रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान सभी वशेष रूप ही हैं, फिर उनमें सुख की कल्पना उन अनारम पदार्थों में 'आत्मा' की कल्पना सत्त्व अनित्य पदार्थों में नित्य की कल्पना करना यह भी तो अविद्या स्वल्प ही सब मगधान् ने बताया था 'इसे कहते हैं भिक्षुओं ! मत्तवार में जा पड़ना यह सब अविद्या ही अविद्या है' ऐसा कह कर^५। अतः जिस नैतिक अर्थ में अर्थात् अनित्य बहुविध दुःख और अनारम पदार्थों से उनके विपरीत पदार्थों के पुनर्करण की भावना में योग दर्शन 'अविद्या' का अर्थ होता है उस अर्थ में यह 'मौलिन्य' बौद्ध दर्शन में निहित अविद्या (जहाँ कारणवाद से उसका कोई सम्बन्ध नहीं) के कुछ समान ही है क्योंकि मगधा अविद्या से संस्कारों आदि के

- (१) भित्ताइवे क्लेशहेतुकः कर्माध्ययप्रथमे बोधीभूतः निरुद्धः। स्यात्ति-
विजया गुणाधिकारविरोधिन्योऽनिरुद्धः। श्वत्सभाष्य १।५
- (२) अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशः क्लेशाः। प्रोक्तसूत्र २।६
- (३) अनित्याभुविदुःखानामनन्तं नित्याभुविमुक्तानस्यातिरविद्या। प्रोक्तसूत्र २।५
- (४) देखिए चतुर्थं अकरण में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' विवेचन; देखिए स्वविर-
मलारसलोक के 'पाइव च' कि अविद्यमय पिठक के अन्त में 'परिक्ख-
समुत्पाद' का विवेचन भी।
- (५) देखिए चतुर्थं अकरण में 'अनारमवाद' का विवेचन।

जीव में होते हुए जन्म मरण कुछ मानसिक उद्वेग बाकि का 'मीडियम' बीड़ वर्तन प्रस्थापन करता है उसी प्रकार योग-वर्तन की भी यह अप्रतिहत आवाज है 'अविद्या लोभमुत्तरेषां प्रमुत्ततनुविच्छिन्नोवाशायाम्'^१ अर्थात् अविद्या ही इन उपर्युक्त अस्मिता राग द्वेष और अभिनिवेश रूप बन्धनों की प्रसन्नभूमि है और ये अस्मिता बाकि भी चार प्रकार से कल्पित हो सकते हैं, यथा प्रमुत्त तनु, विच्छिन्न और उदार । इस विषय को बिना आगे बढ़ाए (यह बहुत आगे बढ़ाया जा सकता है बीड़ मनोविज्ञान के सहारे) हम आगे बढ़ते हैं । कुछ और वर्तन की दस्तियों की एकात्मता ही अस्मिता है^२ । बीड़ वर्तन में 'अहं' भाव की उत्पत्ति पञ्चवक्त्रों से कैसे उठ खड़ी होती है यह कर्तुमं प्रकरण में ही द्रष्टव्य है^३ । यहाँ पर हम बीड़ वर्तन की विशेष समानता योग वर्तन से नहीं देख सकते । बीड़ वर्तन नियेवात्मक विद्या में अविद्या पन बढ़ाए चला जाता है जब कि योग का सभी प्रयत्न एक स्थिर तत्त्व की स्थापना करने के लिए ही है । सुख या उसके साधन में मर्द सुप्ता या क्रोध रचना ही मोक्ष के अनुसार राग है^४ और दुःख या उसके साधन में प्रतिषेध मन्त्र विनाश या क्रोध रचना ही द्वेष है^५ । ऐसा कमी न हो कि ये कमी न होईं मरते सदा होईं ही' इस प्रकार जो स्वभावतः ही सब प्राणियों का अभिनिवेश है, (बीड़ आत्मोपादान की कितनी समानता है—कुछ उत्तरकाशीन बीड़ आचार्य ठी इसको 'आत्माभिनिवेश' कहते भी हैं^६) वही 'अभिनिवेश' कहा जाता

(१) योगसूत्र २।४

(२) द्वावधनसक्तयोक्तमस्तिवास्मिता । योगसूत्र २।६, निष्कामे पुन्यो बुद्धिर्वास्तव्यः वर्धनधनितिरित्येवोरेकस्वभावापत्तिरिवास्मिता कस्य उच्यते । उक्त पर व्यास भाष्य ।

(३) 'अनन्यभावं के विवेचन में ।

(४) सुखानुसारी रागः । योगसूत्र २।७ सुखे तत्साधने वा यो र्ध्वस्तुत्वा क्रोधः स रागः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(५) दुःखानुसारी द्वेषः । योगसूत्र २।८ दुःखे तत्साधने वा यः प्रतिषेधो मर्त्यविधाता क्रोधः स द्वेषः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

(६) 'अनन्यभावं' 'सत्काय बुद्धिः' 'आत्मग्रह' 'अज्ञानबुद्धिः' 'अज्ञानाभिनिवेश' में सब बीड़ वर्तन में पर्यायवाची शब्द हैं देखिये वे विमुद्गेकर भट्टाचार्यः हि सैन्धव कर्तव्यधन जोड़ बुद्धिम्, पृष्ठ ७८, पत्रांकित ३
बी ५८

होता है और जिसमें प्रीति तथा सुख रहते हैं । 'और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु प्रीति से भी विरक्त हो उपेक्षावान् बन बिचरता है । वह स्मृतिवान्, ज्ञानवान् होता है और शरीर से सुख का अनुभव करता है । वह तृतीय ध्यान को प्राप्त करता है जिसे पण्डितजन उपेक्षावान् स्मृतिवान् सुखपूर्वक विहार करने वाला कहते हैं । 'और फिर भिक्षुओ ! भिक्षु सुख और दुःख दोनों के प्रहाण से सौमनस्य और शौर्मनस्य दोनों के पहले से अस्त हुए रहने से चतुर्थ ध्यान को प्राप्त करता है जिसमें न दुःख होता है न सुख और केवल उपेक्षा तथा स्मृति की परिपुष्टि ही होती है' १ । यदि कल्प एक हो और साधन एक हों तो दूर-दूर नहीं जा सकते । फिर असंप्रज्ञात समाधि २ के लिए भी जिन पांच साधनों का ब्रह्मादीय स्मृति समाधि और प्रज्ञा का विधान योग दर्शन में किया गया है ३ वे बिल्कुल वैसे-वैसे ही तो बुद्ध के उपदेशों पांच इन्द्रियों के रूप में निहित हैं । इतना ही नहीं जिन के प्रसादन के लिए जिन बार भावनाओं का मंत्री कहना मुश्किल और उपेक्षा की भावनाओं का उपवेश बोध-दर्शन में दिया गया है ४ वे भी बिल्कुल उसी रूप में 'बार बड़ा बिहारों' के रूप में बुद्ध के उपदेशों में एतसी हुई हैं, जिनके विषय में यहाँ कुछ बताने की जरूरत नहीं है । इसी प्रकार वम नियम आसन प्राणायाम प्रत्याहार, बारवा ध्यान और समाधि रूप को योग के आठ बंध हैं इनमें से भी अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह रूप को वन हैं जो आतिथेयकाकसमयावच्छिन्न चार्वमीन महाव्रत हैं, पांच संज्ञोप तथा स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान (इसको तो छोड़कर) रूप को नियम हैं ५ वे भी सब बोधिपक्षीय वनों में तो क्या केवल आर्य ज्योतिषिक मार्ग में ही निहित हैं, ऐसा समझ बन जान सकते हैं । इनके फलों का भी जो

- (१) बुद्धहस्तिपक्षीपम सुत्त (मज्झिम निकाय) महावेदसकसुत्त (मज्झिम निकाय) भगवान् बुद्ध ने लम्बीवि नाम करते हुए किस प्रकार इन चारों ध्यानों की प्राप्ति की थी, इसके लिए देखिये ब्रह्मचर्य वेरञ्जक सुत्त (अनुत्तर ८।१।२।१) तथा बीज प्रकरण में देखिये 'बुद्ध-अर्थ-संग' भी ।
- (२) जिसका स्वरूप इस प्रकार है 'विरागप्राप्यवान्प्राप्तपूर्वः संस्कारोद्योग्यः । योगसूत्र १।१८
- (३) ब्रह्मादीय स्मृति समाधि प्रज्ञा पूर्वक इतरेवान् । योगसूत्र १।२
- (४) मंत्रीकत्वानुष्ठितोपेक्षाणां सुख दुःख पुण्यापुण्य विषयानां भावनाप्रतिबल-प्रसादनम् । योगसूत्र १।६३
- (५) देखिए योगसूत्र २।२९ ३२

वर्जन है^१ वह भी योग वर्धन का जैसा ही भाव बुद्ध के द्वारा वर्णित हुआ है और विशेष बात यह है कि दोनों इसी जन्म में साक्षात्करणीय वस्तुओं को छेकर चकते हैं यथा योग में 'अहिंसा प्रतिष्ठायो उत्पन्नियो वैरत्यागः'^२ उसी प्रकार भगवान् तथागत के द्वारा भी 'भिम्भुओ ! जो कोई भिम्भु इन चार स्मृति प्रस्तावों की सात वर्ष तक भावना करे उसे दो फलों में से एक फल की प्राप्ति अवश्य होगी छ वर्ष पाँच वर्ष सप्ताह भर भी भावना करे, इत्यादि'^३

भगवान् बुद्ध ने ज्ञानापाव-सति के रूप में प्राज्ञायाम का उपदेश दिया ही था^४ यद्यपि साधारण पुरुषों के लिए उनका सीक और अप्रमाद का ही उपदेश था। भगवान् पतञ्जलि ने भी समनियमादि के बाद ही इस प्रसंग को उठाया है और फिर अत्यन्त साधारण रूप में ही इस पर अपने सूत्रों में विचार किया है। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि बौद्ध साधना मार्ग और पातञ्जल मार्ग में व्यावहारिक रूप से बिभेद नहीं है। जो व्याधि स्थान संशय प्रमाद आकस्म्य अविरोध भ्रान्ति बर्धन-जलज्वर भूमिकरक जनकस्मितबीर चित्तविहंग कपी अन्तराय एवं इनके साध होने वाले दुःख दीर्घनस्य अर्धमैत्रयत्न समाप्त प्रत्यास और दिशेय^५ कपी विष्ण एक पातञ्जल योगी के लिए है उसी प्रकार वे बौद्ध मार्ग पर चलने वाले साधक के लिए भी है भेद केवल इतना ही है कि वह (बौद्ध) उन्हें या तो पाच मीवरण यथा कामच्छन्द व्यापाद स्थानमुद्ध औद्धत्य-कौटुह्य और विचिकित्सा कह कर पुकारता है या इस संयोजन यथा सत्कामदृष्टि विचिकित्सा पीछ हट परामर्ष कामराग व्यापाद, रूप-राग अरूप-राग ज्ञान उद्धतता और अविद्या के रूप में देखकर उनसे बचने का प्रयत्न करता है। तात्पर्य यह है कि जो कुछ भी मार्ग उस साधना के लिए अवसिप्त है वहाँ से जाता हुआ मनुष्य पातञ्जल सूत्रों की भाषा में ही वह सबके 'तत् परमावर्तनेन्याया'^६ वह मार्ग भगवान् पतञ्जलि समान के भगवान् बुद्ध को भी सम्मत है। एक विशेष बात जो योग सूत्रों में मिलती है वह है 'इन्द्र प्रमिधान' का वैकल्पिक महत्त्व। 'इन्द्रप्रमिधान' को भगवान् पतञ्जलि ने

(१) वैजिए योगसूत्र २।३५-४५

(२) योगसूत्र २।३५

(३) महासति पट्टम सुत्त (दीप निकाय)

(४) वैजिए ज्ञानापाव सति सुत्त (अग्निधम निकाय)

(५) वैजिए योगसूत्र १।३०-३१

(६) योगसूत्र २।५५

है^१। यहाँ तक तो दोनों समान हैं किन्तु जागे दोनों अलग-अलग रास्ता ले लेते हैं। बुद्ध कहते हैं कि जब 'आत्मा' नाम का कोई पदार्थ इन बाह्य और आध्यात्मिक पदार्थों में मिलता ही नहीं तो 'अभिनिवेश' किसके लिए बढ़ाना, जब 'वै' वास्तव में है ही नहीं तो शोक किसके लिये करना सच्ची समाधि तो कयनी है। इसके व्यतिरिक्त योग कहता है कि जब वास्तविक स्वरूप धारण, स्वच्छ आत्म स्वरूप और सृष्ट स्वरूप है तो फिर अनित्य वस्तुनि यनात्म और बुद्ध पदार्थों में अभिनिवेश क्यों करना? यहाँ भी तो समाधि लगनी ही है। 'एक नाठि कई फेरे'। जब हम वृत्तियों पर झीटते हैं। प्रमाण को मोपसून वे एक वृत्ति के रूप में किया है और उसके तीन प्रकार किए हैं यथा प्रत्यक्ष अनुमान और आमम^२। अन्य वृत्तियों में मिथ्याज्ञान ही संज्ञेपठ विपर्यय^३ वस्तुसून्यत्व होने पर भी धर्मज्ञानमाहात्म्यनिबन्धन मात्र व्यवहार ही विकल्प^४ समाधप्रत्यमात्मना वृत्ति ही मित्रा^५ और अनुमृत विपर्ययों का ग्रहण ही स्मृति है^६। इन सब उपर्युक्त वृत्तियों के निरोध के द्वारा ही सम्प्रज्ञात और बाब में असम्प्रज्ञात समाधि प्राप्त होती है जो मोप दर्शन का मुख्य कल्प है। किन्तु इस पर जाने से पूर्व हम साधन को देखें जो भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

हम जानते हैं कि बुद्ध के समय में अनेक प्रकार की साधनाएँ प्रचलित थीं। बुद्ध ने भी उरनेका में अनेक प्रकार की उपस्थाएँ की थीं जिनका वर्णन हम अनुर्य प्रकारण में कर चुके हैं। बुद्ध योगी थे। योग बौद्ध और पातञ्जल स्वयं आचार्य लेकर ने उन्हें अपने एक श्लोक में 'योगिना वक्वती' कहा है। बुद्ध-दर्शन की व्याख्या

(१) स्वरसबाही विबुवीडि तथा कवीडमिनिवेश^१। योगसूत्र २।९
सर्वस्य प्राणिन इयमात्मनाधीनितया मयसि भानमूर्ध न्यासमिति यथा
आयमत्यस्तमूडेयु वृक्ष्यते क्लेशस्तथा विबुवीडि विज्ञातपूर्वापरान्तस्य
कठः। कस्मात् समाना हि तयोः कुसलाकुसलयो मरणादुन्नानुववादिप
वाप्तना। उक्त पर व्यासमाधय।

- (२) इध्म्य मोपसूत्र १।७
(३) इध्म्य मोपसूत्र १।८
(४) इध्म्य मोपसूत्र १।९
(५) इध्म्य मोपसूत्र १।११
(६) इध्म्य मोपसूत्र १।१२

योग १ एक घाटा कि रूप में सभी प्रकार की जा सकती है। उनके मार्ग की पाठ्यक्रम योग के क्या समानता है यही अब हमें देखना है। योगदर्शन जम्मात और वैराग्य से चित्त की वृत्तियों का निरोध सम्भव मानता है^१ और हम देख चुके हैं कि बुद्ध ने निर्बोध के प्राप्ति कराने के लिए ही अनारमबाध का उपदेश दिया था। फिर सम्यक् सम्बुद्ध 'सम्यक् प्रमाण' वाली वे इस पर भी यही जोर देने की जरूरत नहीं। जम्मात बुद्ध-धर्म का सार है और उसी पर वह प्रतिष्ठित है। योग दर्शन का मत है कि बीर्यकाक एक तप ब्रह्मचर्य विद्या और यथा ये सेवन किया हुआ जम्मात और सभी विषयों में बन्धी-दार संज्ञा का वैराग्य^२ ही संश्रिता समाधि के कारण होते हैं। वह जम्मात ब्रह्मा शास्त्रान् समाधि चार धर्मियों में विभाजित की गई है, यथा (१) एविकर्त (२) वितर्कविकल्प एविकार, (३) विचारविकल्प एतन्व तथा (४) आनन्द-विकल्प केवल अस्मिता मात्र^३। देखिए इस चतुर्विध संश्रिता समाधि की बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट इन चार धर्मों से कितनी समानता है। 'बिगुनो ! मित्तु चित्त के उपलक्ष्य प्रज्ञा को पूर्ण करने वाले पाँच धर्मों को छोड़ काय वितर्क से रहित हो बुरे विचारों से रहित ही प्रथम ध्यान को प्राप्त कर बिचरता है, जिसमें वितर्क और विचार है तथा जो एकान्त बाध से उत्पन्न होता है और जिसमें प्रीति और मुक्त रहते हैं। बिगुनो ! प्रथम ध्यान में वितर्क रहता है विचार रहता है, प्रीति रहती है, नय रहता है और रहती है चित्त की एकाग्रता^४। और फिर मित्तो ! मित्तु वितर्क और विचार के उन्नास न अन्तर की प्रसन्नता और एकाग्रता वाली द्वितीय ध्यान को प्राप्त होता है जिसमें न वितर्क होते हैं न विचार, या समाधि से उत्पन्न

(१) जम्मातवैराग्याम्या तन्निरोधः । योगसूत्र १।१२

(२) जिसको ही वह ज्ञान की पराकाष्ठा और कैवल्य का ही एक प्रकार से अन्तर नाम कहता है 'ज्ञानस्वीक पराकाष्ठा वैराग्यम् । एतर्देव हि ज्ञानस्वीकम् कैवल्यमिति' । व्यासभाष्य १।१५; जम्मात और वैराग्य की परिभाषाओं के लिए देखिए कथन योगसूत्र १।१३ एवं १।१५

(३) वितर्कविचारान्धास्मिताक्यानुपमानात्मप्रज्ञातः । योगसूत्र १।१७; तत्र प्रथमचतुष्टयानुगतः समाधिः सवितर्कः द्वितीयो वितर्कविक्तः सविचारस्तृतीयो विचारविकल्पः सानन्दः चतुर्थस्तद्विकल्पोऽस्मितामात्र इति । सर्व एते सातम्भवाः समाधयः । उक्त पर व्यासभाष्य ।

होता है और जिसमें प्रीति तथा सुख रहते हैं। और फिर मिश्रणो ! मिश्र प्रीति से भी विरक्त हो अपेक्षावान् बन बिचरता है। वह स्मृतिमान् ज्ञानवान् होता है और सरीर से सुख का अनुभव करता है। वह तृतीय ध्यान को प्राप्त करता है जिसे पञ्चदशन अपेक्षावान्, स्मृतिमान्, सुखपूर्वक विहार करने वाला कहते हैं। और फिर मिश्रणो ! मिश्र सुख और दुःख दोनों के प्रहास से घौमनस्य और होमनस्य दोनों के पहले से अस्त हुए रहने से चतुर्थ ध्यान को प्राप्त करता है जिसमें न सुख होता है न सुख और केवल अपेक्षा तथा स्मृति की परिच्छिन्ना ही होती है^१। यदि कल्प एक हो और साधन एक हों तो दूर-दूर नहीं जा सकते। फिर असंप्रज्ञात समाधि^२ के लिए भी बिन पाँच साधनों का भ्रष्टा बीज स्मृति समाधि और प्रज्ञा का विज्ञान योग दर्शन में बिना दिया है^३। वे बिजबुल जैसे-जैसे ही तो बुद्ध के उपदेशों पाँच इन्द्रियों के रूप में निहित हैं। इतना ही नहीं चित्त के प्रसादन के लिए बिन बार भावनाओं का भी कदमा मुद्रिता और अपेक्षा की भावनाओं का उपदेश योग-दर्शन में बिना दिया है^४। वे भी बिजबुल उसी रूप में 'बार बड़ा विहारों' के रूप में बुद्ध के उपदेशों में एतदी हुई हैं, जिनके विषय में वहाँ कुछ बताने की जरूरत नहीं है। इसी प्रकार हम नियम आसन प्राणायाम प्रत्याहार, बारबा ध्यान और समाधि रूप जो योग के आठ अंग हैं इनमें से भी अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य और अपरिव्रज रूप जो अंग हैं जो आतिथेयकाकसमयानवच्छिन्न सार्वभौम महाव्रत हैं जोन सन्तोष उप स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान (इसको ठो डोककर) रूप जो नियम हैं^५। वे भी सब बोधिपक्षीय जनों में तो क्या केवल आर्य अष्टांगिक मार्ग में ही निहित हैं, ऐसा गर्मज बन जान सकते हैं। इनके कठों का भी जो

- (१) बुलहस्तिचरदोषम सुत (अभिधम विक्काय) महावेदल्लसुत (अभिधम विक्काय); मग्गल्ल बुद्ध ने सम्भीति ज्ञान करते हुए किस प्रकार इन चारों ध्यानों की प्राप्ति की थी, इसके लिए वेदिये ब्रह्मण वेदमज्जक सुत (अंगुत्तर ८।१।२।१) तथा भीने प्रकरण में वेदिये 'बुद्ध-अर्ज-संभ' भी।
- (२) जिसका स्वल्प इस प्रकार है 'विरामप्रत्ययान्यातपूर्व-संस्कारोबीज्यः। योगसूत्र १।१८
- (३) भ्रष्टाबीज स्मृति समाधि प्रज्ञा पूर्वक इतरेषाम्। योगसूत्र १।२
- (४) मीरीकबनामुद्धितोपेक्षाणां तुल्य दुःख पुण्यापुण्य विषयाणां भावनापरिचय प्रसारणम्। योगसूत्र १।३३
- (५) वेदिए योगसूत्र २।२९ ३२

बर्धन है^१ वह भी योग बर्धन का जैसा ही प्रायः बुद्ध के द्वारा वर्णित हुआ है और विशेष बात यह है कि दोनों इसी क्षम में साक्षात्करणीय वस्तुओं को लेकर चलते हैं यथा योग में 'अहिंसा प्रतिष्ठायां तत्तज्जिभी वीरत्यागः'^२ उसी प्रकार भयवान् पतञ्जलि के द्वारा भी मिश्रुओ ! जो कोई मिश्रु हम चार स्मृति प्रस्थानों की साथ वर्ष तक भावना करे उसे जो फलों में से एक फल की प्राप्ति अवश्य होगी छ वर्ष पाँच वर्ष सप्ताह भर भी भावना करे, इत्यादि^३ ।

भयवान् बुद्ध ने आनापान-सति के रूप में प्राणायाम का उपदेश दिया ही था^४ यद्यपि सामारण पुरुषों के लिए उनका सीख और अभ्यास का ही उपदेश था। भयवान् पतञ्जलि ने भी यमनियमादि के बाद ही इस प्रसंग को उठाया है और फिर अत्यन्त साधारण रूप में ही इस पर अपने सूत्रों में विचार किया है। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि बौद्ध साधना मार्ग और पातञ्जल मार्ग में व्यावहारिक रूप से विवेक नहीं है। जो व्याधि स्थान संशय प्रमाद, आत्मस्य अविदित भ्रान्ति बर्धन-अकम्प-भूमिकल्प जनवन्धित्ववीर चित्तविशेष स्वी अन्तराय एवं इनके साथ होने वाले कुछ बीमर्गस्य अथमेवयस्य एवास प्रस्तात और विशेष^५ स्वी विज्ञ एक पातञ्जल योगी के लिए हैं उसी प्रकार वे बौद्ध मार्ग पर चलने वाले साधक के लिए भी हैं मेरे केवल इतना ही है कि वह (बौद्ध) उन्हें या तो पाच गीवरण यथा कामञ्चन्व व्यापाद स्वानमूढ बीडत्य-कीकृत्य और विधिकित्ता कह कर पुकारता है या इस संयोजन यथा सत्कावदृष्टि, विधिकित्ता सीकृत परमर्ष कामराय व्यापाद, रूप-राग धम्म-राग भाग उद्धतता और अविद्या के रूप में देखकर उनसे बचने का प्रयत्न करता है। तात्पर्य यह है कि जो कुछ भी मार्ग उस साधना के लिए अपेक्षित है वहाँ से जाया हुआ मनुष्य पातञ्जल सूत्रों की भाषा में ही कह सके 'तत् परमावस्तेन्द्रियाणां'^६ वह मार्ग भयवान् पतञ्जलि समान के भयवान् बुद्ध की भी सम्मत है। एक विशेष बात जो योग सूत्रों में मिलती है वह है ईश्वर प्रणिधान का वैकल्पिक महत्त्व। 'ईश्वरप्रणिधान' को भयवान् पतञ्जलि ने

(१) वैश्विण्य योगसूत्र २।३५ ४५

(२) योगसूत्र २।३५

(३) महासंति पट्टल सूत्र (बीय निकाय)

(४) वैश्विण्य आनापान सति सूत्र (मग्गिमन निकाय)

(५) वैश्विण्य योगसूत्र १।३ ३२

(६) योगसूत्र २।५५

कहाता है। इसी प्रकार काश का भी अपकर्ष करते-करते जब अन्तिम स्तर पर पहुँच जाते हैं तबसे पते कि उसका अपकर्ष नहीं हो सकता, जब से मन कहते हैं। जबकि अपने कामकाज को हम सब कह सकते हैं कि वेर में कि एक परमाणु अपने पूर्व स्थान को छोड़कर किसी दूसरे स्थान पर पहुँचता है।

इन अणुओं के प्रवाह का निरन्तर चञ्चल रहना ही उनका कर्म है। इन बीज अणुओं के कर्मों का वस्तुतः समाहार नहीं है बल्कि वे वस्तुओं के उत्पन्न होते हैं। यह भी कि बीज उत्पन्न केवल बुद्धि समाहार है। इस प्रकार यह काश स्वयं वस्तु-रूप होता हुआ भी केवल बुद्धिनिर्माण मात्र होता भी और अन्तिम केवल अन्तिम के कर्म में जाता हुआ भी उन अणुओं को किसी प्रवृत्तियों बहिर्मुख है वस्तुसत् या वस्तुत्वस्व का विचार होता है। किन्तु सब तो सत्ताहीन वस्तु की ही जेबी में जाता है और वह कर्म का आकस्मिक करने जाता है। अतस्तु वस्तुपतिव कर्मात्मकी। (आप्त भाष्य ३।५१)। यह कर्म ही अणुओं के एक के बाद एक के जाने के साथ (आप्तार्थ) पर व्यवस्थित होता है। उसी को काश कहते हैं। अतः सब को वास्तव में एक सत्ता-हीन वस्तु है कर्म इसको एक साथ आकार देता है और वह आकार ही केवल बुद्धिनिर्माण है, सब नहीं। जो सब भूत है या जो मायी है, वे सब परिणामाभिध हैं और उस एक ही सब से लोक परिणाम का अनुभव करता है और अती एक सब से उपास्य में सब वर्तते हैं। उस सब और उसके कर्म के कर्म से उनका सामाजिक होता है और फिर उससे विवेक का उत्पन्न होता है तबसे प्राप्त होती सब-जगत् का अपनी बुद्धि से व्यवहार करता है जबकि सामाजिक जन जाति कर्मों और देश के विदेशों से ही पैदा करने से समर्थ होता है।^१ बीज विज्ञानवाद के विद्वत् योग का प्रधान तर्क यह है कि अस्तु की विद्यमानता नहीं है और सत् का विनाश नहीं है अतः अतीव और अनापत्त वस्तुतः ही सत्ता रहते हैं। भविष्यत् यह है जो अनापत्त में व्यक्त होने वाली वस्तु है और जो अनुभव प्राप्त है नहीं अतीव है और जो अकार इस सब उपास्य है वह वर्तमान है। ये तीनों ही वस्तुएँ

(१) विस्तार से इस विषय में जीव दर्शन की बुद्धि की विवेक के लिए व्याख्यान ३।५१-५५ अध्ययन है।

ज्ञान की ओर है। यदि ये वस्तुएँ वास्तव में होती ही नहीं तो ज्ञान ही कैसे उत्पन्न हो जाता? ओय वस्तु के ब्रमाण में ज्ञान की उत्पत्ति किस प्रकार सम्भव है? अतः अतीत और अनागत भी स्वकृत है ही। (नर्त चैतस्त्वु ज्ञानस्य ज्ञेयम्। यदि चैतस्त्वकृतो नामविषयग्रेहं निर्विपर्यं ज्ञानमुत्पत्स्यत तस्मात् सीतानामतः स्वकृतोऽस्तीति। व्यासभाष्य ४।१२)। फिर कर्मों के फल की दृष्टि से भी योग वर्णन सत्ता के तीन मार्गों यथा भूत, वर्तमान और भविष्यत् की वास्तविक स्थिति को स्वीकार करता है^१। यह ब्रमाण से भी उनके उद्भवन को सम्भव नहीं मानता।^२ विज्ञानवाद के विरुद्ध धोम वर्णन का सबसे तीव्र छद्म यह है 'परिणामकत्वात् वस्तुतत्त्वम्'^३ अर्थात् प्रक्या (प्रकाश) क्रिया और स्थितिधीन गुणों का करण (इन्द्रियों) के रूप में एक ही परिणाम होता है। पृथ्वी परमाणु छद्म का परिणाम है जो मृत्ति के साथ अवस्थित है। यह सम्माना का ही अवयव है। इन परमाणुओं के एक परिणाम ही पथिवी भी ब्रह्म पर्वत आदि हैं। अतः कोई ऐसा ब्रह्म तो नहीं है जो विज्ञान के बिना हो। किन्तु ज्ञान ब्रह्म के बिना भी हो सकता है यथा स्वप्नावि में कस्मिन्ज्ञानः। (नास्त्यर्थो विज्ञानविग्रहश्चरः। अस्ति तु ज्ञानमर्थविग्रहश्चरः स्वप्नावि कस्मिन्। व्यासभाष्य ४।१४)। अतः विज्ञान-वादियों की ही ओर स्पष्ट उक्त्य कर व्यास भाष्य में कहा गया है 'अग्रा यथा न वस्तुस्वरूपमपह्नुवते ज्ञानपरिग्रहनायार्थं वस्तु। स्वप्नविषयोपमं तु न परमार्थतोऽस्ति इति न जाहुस्ते तथेति। प्रत्युपस्थितमिदं स्वमाहात्म्येन वस्तु कथमग्रमाचारमकेन विकल्पज्ञानबलेन वस्तुस्वरूपमुत्सृज्य तदेवापकल्प्य शब्देयवचनां त्सु'^४ इसी विज्ञानवादियों की ओर उक्त्य कर एक अन्य स्थान में व्यासभाष्य में ही कहा गया है 'केचिदाहुः। ज्ञानसहस्ररवाधो धोमत्वात् सुखादिविधिः। उ पठया ह्यतः साधारणत्वं बाधमानां पूर्वोत्तरत्वेषु वस्तु

- (१) सिद्ध्य धोमभाष्योक्तस्य जाग्रदवयवभाष्योक्तस्य वा कर्मण्य फलमुत्पत्तिसु यदि निष्पत्त्यमिति तादृशेष्वेव तेन निमित्तेन कदाचानुत्पन्नं न युज्येत। तदवयव कलस्य निमित्तं वर्तनानीकरणे समर्थं नापूर्वोपजनने सिद्धं निमित्तं नैवैतद्विकल्प विग्रहानुग्रहं कथते नापूर्वमुत्पादयतीति। व्यासभाष्य ४।१२

(२) वैशिष्ट्य व्यासभाष्य ४।१२ ही।

(३) योगसूत्र ४।१४

(४) " ४।१४ ही।

समाधि की प्राप्ति में सहायक माना है और उसको एक 'पुरुष विषय' मान कर परिभाषित किया है उसमें 'निरतिशय सर्वज्ञ बीज' का होना बताया है पूर्वजों का भी उसे गुरु बताया है और उसके वाचक प्रयत्न के बप और उसके सर्व भावन से दिखाई है प्रत्येक चेतना के अधिगम एवं योग के मार्ग में सभी अन्तरात्मों के समाव की सम्भावना अतः उनके क्रियायोग में तपस् और स्वाध्याय के साथ ईश्वर प्रणिधान ने भी एक आवश्यक स्थान पाया है^१। बुद्ध ने इसके बिना ही अपना काम चला किया है। इस प्रकार हमने अलग-अलग बातों को लेकर बीड और पार्थक्य साधन-मार्ग की कुछ समानताओं को दिखाया है। समष्टिपथ रूप में यह समानता और भी आश्चर्यकरी है। बीड समाधि और प्रज्ञा के वर्गीकरण में बीड योग वर्गीकृत है और इसका अन्तर्भाव योग के आठ अंगों में यही प्रकार दिखाया जा सकता है किन्तु उसी क्रम के साथ। योग की वैराग्य और अमिष्य जसूषि और बुद्ध की भावनाएँ बीड विपस्सना (विरचन) के ही क्पांतर भाव है जो बीड म्यान-योग की आनन्द-स्वरूप है। इसी प्रकार योग का समाधि का द्विविध वर्गीकरण प्रायः बीड उपचार समाधि और अर्पणा समाधि के समान ही है। जगन्नाथ पटञ्जलि ने अनेक प्रकार की विभूतियों का वर्णन भी अपने सूत्रों के तृतीय पाद में किया है किन्तु आध्यात्मिक मार्ग में उन्हें वाचक स्वरूप ही माना है^२। सम्यक सम्बुद्ध ने विभूतियों की सम्भावना को स्वीकार किया था और स्वयं उनमें अनेक विभूतियों की विद्यमानता थी किन्तु उनका प्रदर्शन उन्हें सत्य न था। हम जानते हैं कि सुलभतः लिच्छविपुत्र तो उन्हें इसीलिए छोड़कर चला गया था कि मगधान् कोई अस्ति-प्रतिहार्य नहीं दिखाते। इस विषय में पटञ्जलि और बुद्ध एकमत है। योगसूत्र में कहा गया है कि जब मनुष्य प्रवृत्ति और पुरुष के विभेद को प्राप्त कर लेता है तो उसकी इस प्रकार की सभी भावनाएँ कि 'मैं कौन था ? मैं कैसे था ? यह क्या है ? यह कैसे है ? हम क्या होंगे ? हम कैसे होंगे ? निवृत्त हो जाती है^३। इस उक्त के

(१) बेखिए योगसूत्र १।२३-२९ एवं २।१

(२) बेखिए योगसूत्र ३।३७ ३।५०-५१

(३) विद्येश दर्शन आत्म भाव भावना निवृत्तिः। योगसूत्र ४।२५; अत आत्मभावभावना कोऽहमात्तं कथमहमात्तं किञ्चिद्विदं कथञ्चिद्विदं के वा अविद्याम-कथं भविष्याम इति। सा तु विद्येशदर्शनो निवर्तते ॥ उक्त पर व्याख्यानम्।

प्रकाश में हम न केवल बुद्ध के जीवन को ही किन्तु सत्ता सम्बन्धी प्रश्नों को व्यापक कर अपने सिद्धियों को सदा मूल वस्तु का आचरण करने की आज्ञा देने को अच्छी तरह समझ सकते हैं। योगसूत्रों में कर्म की जीवन का निरामक तत्त्व स्वीकार किया गया है^१। पूर्वजन्म को भी वे मानते हैं^२। विश उन्मत्त मानसिक रूपा में उन्होंने विशेष और कर्म की निवृत्ति मानी है सभी मर्षों की निवृत्ति से ज्ञान की अनन्तता मानी है और गुणों की समाप्ति रूप 'वर्म मेव' समाप्ति की अवस्था मानी है उस सबके समान रूप भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट ध्यान मार्ग में मिल सकते हैं जिनको हम अतुल्य प्रकरण में उपनिषदों के मनोविज्ञान और ब्रह्म अतुल्य प्रकरण में के प्रसंग में उद्धृत कर चुके हैं। वैदिक के विषय में हम को कुछ धार्य-वर्णन के प्रसंग में कह चुके हैं उसे यहाँ भी समझना चाहिए। अब हम योगसूत्रों में उपलब्ध उत्तरकाशीन बौद्ध दर्शन-सम्प्रदायों के सम्बन्ध पर आते हैं।

योगसूत्र १।५२ में^३ शीघ्रान्तिकों के सिद्धान्त का उल्लेख किया गया है कि काल सभी का एक कम मात्र है और योगसूत्र ४।१५-१७ में^४ विज्ञानवाद का उल्लेख उपलब्ध होता है।

शोनों की दार्शनिक परिस्थिति

काल का विषय योगदर्शन में संयम का निरूपण करते हुए आता है। योगदर्शनकार का कहना है कि सग और उनके कर्मों पर संयम करने से विषय से उत्पन्न ज्ञान प्राप्त होता है। 'समवतन्मयो संयमाद्विषेकं ज्ञानम्'^५ विद्यी इन्द्र का अपकर्ष करते-करते जब अन्त में उसका अपकर्ष नहीं हो सक्ता तब वह परमाणु

(१) क्योंकि क्लेशमूलः कर्माशयो बुद्ध्यानुष्ठानमवेदनीयः । योगसूत्र २।१२
सति मूले तद्विषयो जातवायुर्भाषाः । योगसूत्र २।१३

(२) इन्द्रिय योगसूत्र ४।१५

(३) जाति रुज्ज्व वैरीरुप्यतामवच्छेदात् सुखयोस्ततः प्रतिपत्तिः । १।५२

(४) यथा कमला, वस्तुताम्ये विलम्बेदास्योविनयतः यन्वाः न चैकचित्त-
ताम्रं चेदस्य तावन्नामकं तदा किं स्यात् तदुपरागवेत्तित्वाविनयताय
वस्तु तावन्नामकम् । 'वैनातिक' जात के अन्तर्गत के लिए व्यासभाष्य ४।२१
भी उद्धृत है ।

(५) १।५१

कहा जाता है इसी प्रकार कास का भी अपकर्ष करने-करत जब अन्तिम दशा पर पहुँच जाते हैं जिससे पते कि उसका अपकर्ष नहीं हो सकता तब उसे दान कहते हैं। अबका उतने कासमात्र को हम कम कह सकते हैं जिसकी रोर में कि एक परमाणु अपन पूर्व स्थान को छोड़कर किसी दूसरे स्थान पर पहुँचता है।

इन धर्मों के प्रवाह का निरन्तर चलते रहना ही उनका कर्म है। सब और उनके कर्मों का वस्तुतः समाहार नहीं है अर्थात् वे वस्तुओं के समाहार नहीं हैं। मूर्ततः दिन और रात केवल बुद्धि समाहार है। इस प्रकार वह कास स्वयं वस्तु-भूष्य होता हुआ भी केवल बुद्धिनिर्माण मात्र होता हुआ भी और मस्तिष्क में केवल शब्दज्ञान के रूप में बाँटा हुआ भी उन मनुष्यों को जिनकी प्रवृत्तियाँ बहिर्मुख हैं वस्तुसत् या वस्तुस्वरूप का विचार देता है। किन्तु सब तो सत्ताधीन वस्तु की ही धोनी में बाँटा है और वह कम का आलम्बन करने वाला है। सबस्तु वस्तुपतिष्ठ क्मावतन्मयी। (व्यास भाष्य ३।५१)। यह कम ही सबों के एक के बाद एक के जाने के नाम (वानन्त्य) पर व्यवस्थित होता है। उसी को कास जानने वाले मोनी कास कहते हैं। अतः सब तो वास्तव में एक सत्ता-सीध वस्तु है, कम इसको एक मात्र आधार देता है और वह आधार ही केवल बुद्धिनिर्माण है, सब नहीं। जो सब मूर्त है या जो भावी है, वे सब परिवर्तमान्वित हैं और उस एक ही सब से लोक परिवर्तन का अनुभव करता है और उसी एक सब से उपाकृष्ट वे सब वर्ग हैं। उस सब और उसके कर्म के संघर्ष ही उनका साम्राज्य होता है और फिर उससे विवेकबल आन उत्पन्न होता है जिसके द्वारा लोगी सत्य-मेव का अपनी बुद्धि से अनुभव करता है जबकि साधारण जन धाति लक्षण और बोध के विवेकों से ही बँसा करने में समर्थ होते हैं।^१ बीज विज्ञानवाद के विवेक योग का प्रभाव तब यह है कि असत् की विद्यमानता नहीं है और सत् का विनाश नहीं है अतः अतीत और अनागत वस्तु ही सत्ता रखते हैं। भविष्यत् वह है जो अनागत में व्यस्त होने वाली वस्तु है और जो अनुगत वस्तु है वही अतीत है और जो व्यापार इस समय उपाकृष्ट है वह वर्तमान है। ये तीनों ही वस्तुएँ

(१) विस्तार से इस विषय में मोन वर्णन की बुद्धि की रचना के लिए व्यासभाष्य ३।५१-५२ प्रत्यक्ष है।

ज्ञान की ज्ञेय है। यदि ये वस्तुएं वास्तव में होती ही नहीं तो ज्ञान ही कैसे उत्पन्न हो जाता? ज्ञेय वस्तु के अभाव में ज्ञान की उत्पत्ति किस प्रकार सम्भव है? अतः अतीत और अनागत भी स्वकृत है ही। (नमं चैषस्तु ज्ञानस्य ज्ञेयम्। यदि चैतत्स्वकृतो नामविषयश्चेहं निश्चिपय ज्ञानमुदपत्स्यत तस्मात्तीतानामतः स्वकृतोऽस्तीति। व्यासभाष्य ४।१२)। फिर कर्मों के फल की दृष्टि से भी योग दर्शन सत्ता के तीन भागों यथा भूत, वर्तमान और भविष्य की वास्तविक स्थिति को स्वीकार करता है^१। वह अभाव से भी उनके उद्भवन को सम्भव नहीं मानता।^२ विज्ञानवाद के विरुद्ध योग दर्शन का सबसे तीव्र उल्लेख यह है 'परिणामकत्वाद् वस्तुतत्त्वम्'^३ अर्थात् प्रकृष्टा (प्रकाश) क्रिया और स्थितिहीन गुणों का करण (इन्द्रियों) के रूप में एक ही परिणाम होता है। पृथ्वी परमाणु राज्य का परिणाम है जो मृत्ति के साथ अवस्थित है। वह उष्मा का ही अवयव है। इन परमाणुओं के एक परिणाम ही पृथ्वी भी वृक्ष पर्वत आदि है। अतः कोई ऐसा अर्थ तो नहीं है जो विज्ञान के बिना हो। किन्तु ज्ञान अर्थ के बिना भी हो सकता है यथा स्वप्नावि में कल्पितज्ञान। (वास्तवर्षो विज्ञानविज्ञहृत्। अस्ति तु ज्ञानमर्थविसहृत् स्वप्नावी कल्पितम्। व्यासभाष्य ४।१४)। अतः विज्ञानवादियों की ही ओर स्पष्ट लक्ष्य कर व्यास भाष्य में कहा गया है 'अनया यथा य वस्तुस्वकृतमपह्नुवत् ज्ञानपरिकल्पनाद्यर्थं वस्तु। स्वप्नविषयोपमं तु न परमार्थतोऽस्ति इति ये बाहुस्ते तथेति। प्रत्युपस्थितमिदं स्वमाहात्म्येन वस्तु कदमप्रमाचारममेव विकल्पज्ञानबलेन वस्तुस्वकृतमनुसृत्य तदेवापकल्पत आदेयवचना स्तु'^४ इन्हीं विज्ञानवादियों की ओर लक्ष्य कर एक अन्य स्वान्त में व्यासभाष्य में ही कहा गया है 'केचिबाहुः। ज्ञानतद्गुह्यरेवाहो भाष्यत्वात् सुखादिबहिः। त एतथा ज्ञाय साधारणत्वं नावमाना पूर्वोत्तरभवेण वस्तु

(१) किञ्च बीजभाषीयस्य बाध्यवर्धभाषीयस्य वा कर्षण फलपुत्पित्तु यदि विकृताव्यमिति तद्गुह्येन तेन निमित्तेन कृष्णानुष्ठान न युज्येत। सतत्त्व कस्य निमित्तं कर्तव्यमीकरोत् तदर्थं नापूर्वोपजनने सिद्धं निमित्तं नैमित्तिक-स्व विज्ञेयानुष्ठानं कृत्वा नापूर्वमुत्पादयसीति। व्यासभाष्य ४।१२

(२) ऐकिए व्यासभाष्य ४।१२ ही।

(३) योगसूत्र ४।१४

(४) " ४।१४ ही।

कहा जाता है इसी प्रकार काष्ठ का भी अपकर्ष करते-करते जब अन्तिम दशा पर पहुँच जाते हैं जिससे पते कि उसका अपकर्ष नहीं हो सकता तब उसे धन कहते हैं। अथवा उत्तम काष्ठमात्र को हम धन कह सकते हैं जिसकी देर में कि एक परमाणु अपने पूर्ण स्थान को छोड़कर किसी दूसरे स्थान पर पहुँचता है।

इन धर्मों के प्रवाह का निरन्तर चलते रहना ही उनका कर्म है। जब और उनके कर्मों का वस्तुतः समाहार नहीं है अर्थात् वे वस्तुओं के समाहार नहीं हैं। मुहूर्त दिन और रात केवल बुद्धि समाहार है। इस प्रकार यह काष्ठ स्वयं वस्तु-शून्य होता हुआ भी केवल बुद्धिनिर्माण मात्र होता हुआ भी और मस्तिष्क में केवल सन्दर्भान के रूप में आता हुआ भी उन मनुष्यों को जिनकी प्रवृत्तियाँ बहिर्मुख हैं वस्तुसत् या वस्तुस्वस्य से दिखाई देता है। किन्तु धन से सत्ताधीन वस्तु की ही योगी में आता है और वह कम का आसम्भन करने वाला है। अथस्तु वस्तुपठित क्रमावलम्बी। (व्यास भाष्य ३।५१)। यह कम ही धर्मों के एक के बाव एक के जाने के भाव (आत्मत्व) पर व्यवस्थित होता है। उसी को काष्ठ जानने वाले योगी काष्ठ कहते हैं। अतः ज्ञान से वास्तव में एक सत्ता-धीन वस्तु है कम इसको एक मात्र आधार देता है और वह आधार ही केवल बुद्धिनिर्माण है, धन नहीं। जो ज्ञान भूत है या जो भावी है वे सब परिणामान्वित ही हैं और उस एक ही ज्ञान से लोक परिणाम का अनुभव करता है और ज्ञानी एक ज्ञान से उपासक से सब वर्तमान है। उस ज्ञान और उससे कम के संघर्ष में उनका साक्षात्कार होता है और फिर उससे विवेकज ज्ञान उत्पन्न होता है जिसके द्वारा योगी ज्ञान-मेव का अपनी बुद्धि से अवयमन करता है जबकि साधारण जन जाति लक्षण और रेश के विवेकों से ही पैदा करने में समर्थ होते हैं।^१ बीज विज्ञानशास्त्र के विद्वत् योग का प्रधान तर्क यह है कि असत् की विद्यमानता नहीं है और सत् का विनाश नहीं है अतः अतीत और अनागत वस्तु ही सत्ता रखते हैं। मविष्मत् वह है जो अनागत में व्यक्त होने वाली वस्तु है और जो अनुगत वस्तु है वही अतीत है और जो व्यापार इस समय उपासक है वह वर्तमान है। ये तीनों ही वस्तुएँ

(१) विस्तार से इस विषय में योग वर्णन की बुद्धि को देखने के लिए व्यासभाष्य ३।५१-५२ प्रत्यक्ष हैं।

वास्तव में योगशास्त्र के अनुसार जिस केवल बाह्य वस्तु से उपरम्भित मान होता है और जिस किसी नियम के द्वारा जिस उपरस्त हो जाता है वही नियम उसका ज्ञात हो जाता है और जो ऐसा नहीं होता वह अज्ञात रहता है^१। वस्तु के ज्ञात और अज्ञात स्वरूप होने से जिस परिणाम बीच होता है किन्तु वस्तुओं की स्वतन्त्र सत्ता का अपकाप तो किसी प्रकार किया ही नहीं जा सकता।

इस प्रकार हमने योग-वर्धन और बीड वर्धन के सम्बन्ध को देखा। हमने साधना-पक्ष में दोनों में एक अद्भुत एकता पाई। केवल पाठम्बल योग में हमने ईश्वर-प्रणिधान को भी समाधि

उपसंहार

साधना की सहायताएँ एक स्थान लेते हुए पाया किन्तु यह केवल सहायताएँ ही प्रधान रूप में

कही नहीं। सम्भवतः शकवान् पदम्बलि ने ऐसा अपने योग को परिपूर्णता प्रदान करने के लिए किया हो, अथवा 'तत्त्व वाचक' प्रथम ऐसा कहना उसका अपने योग की औपनिषद ओंकार की उपासना (माधुर्य्य उपनिषद् द्रष्टव्य) में मिलाने के प्रयत्न स्वरूप ही सम्भव हो सका हो और 'पुरुष विधेय' कहना वे शीघ्र के तत्त्ववर्धन के प्रति प्रसिद्धि के कारण न छोड़ सके हों। किन्तु यह सब कल्पना भी हो सकती है। जो बात हमारे लिए यहाँ महत्वपूर्ण है वह यह है कि योग वर्धन के साधना मार्ग में जबकि ईश्वर-प्रणिधान का विकल्प से स्थान है तथापि ने सबकी आवश्यकता को अनुभूत नहीं किया है। अन्य सब बातों में दोनों के मार्ग प्रायः समान हैं। सांख्यिक दृष्टि से जो विभिन्न योग और सांख्यिक और योगाचार बीड वर्धन-सम्प्रदायों के दृष्टिकोण में है वह भी हमने देखा है। विभिन्न सांख्यिक बुनियादों पर भी चढ़े हुए वर्धन सब जीवन के एक निष्पत्तिमार्ग की खोजने के लिए प्रयुक्त होते हैं तो वे अत्यन्त दूर नहीं जा सकते इसकी एक अनुसार मिलात हमें बीड और योग वर्धनों में मिलती है जो इनके तुलनात्मक अध्ययन की सम्भवतः सच्चे बड़ी देन भी है।

प्रवर्तते तपोः सम्बन्धात् उपलब्धिः पुरुषस्य मोक्ष इति । व्यासब्रह्म
४।१६

(१) तदुपरामर्शेऽस्ति वाच्यस्य वस्तु ज्ञातमज्ञातम् । योगसूत्र ४।१७

स्वरूप मेवापहनवत^१ । ये विज्ञानवादी योग वर्णन के लिये 'अनु-
कम्पनीय' प्राणी हैं^२। इन सबका उत्तर योग सूत्र और व्यासभाष्य
में इसी प्रकार दिया गया है कि बाह्य पदार्थ के एक होने पर भी चित्त
के भेद होने से उनके मार्ग विभिन्न हो सकते हैं।^३ वस्तु तो एक ही
रखती है उसके विषय में विचार चाहे बरकत्में रहे। किन्तु इससे यह तो नहीं
कहा जा सकता कि वह एकचित्तपरिकल्पित है अथवा अनेकचित्तपरिकल्पित
है। वह तो केवल स्वप्रतिष्ठ है ऐसा ही कहा जा सकता है। एक ही वस्तु
से किसी के चित्त में सुख पैदा है किसी के चित्त में दुःख पैदा होता है
अथवा जिन जिन दृष्टिकोणों से मनुष्य उसे देखते हैं वह वही ही प्रमाणों
का सङ्केत उनके चित्त में करती है। इस प्रकार विचारों और वस्तुओं की
तो सत्ता का पन्ना ही चित्त-विज्ञान है। 'मानस्यो सङ्कलनान्धोऽप्यस्तीति' (व्यास
भाष्य ४।१५) इनमें सम्मिश्रण का बंध मान भी नहीं है। अतः वस्तु
किसके विचार या चित्त से परिकल्पित कही जा सकती है? (कस्य ठण्णितेन
परिकल्पितम्? व्यासभाष्य ४।१५)। यदि वस्तु एक चित्त के मनीन
होती तो उस चित्त के व्यय या विच्छेद होने पर उस वस्तु का भी
कोई प्रमाण नहीं होता क्योंकि न वह किसी दूसरे चित्त के सम्बन्ध में
बसती और न उसका अनुभव होता। फिर चित्त से जिन पदार्थों का सम्पर्क
नहीं होता वे तो अस्तित्व में ही आए किसी प्रकार नहीं कहे जा सकते
और योगभाष्य की मङ्गल व्यङ्ग्योक्ति में 'एवं नास्ति पृच्छमित्युद्धरमपि नापु-
ह्येव' जब पीठ ही नहीं होती तो उद्धर कहाँ से ग्रहण कर किया जायगा?
अतः योगवर्णन ने विज्ञानवाद का अध्वन कर अपना यही सिद्धान्त स्थापित
किया है कि वस्तु स्वप्रतिष्ठ है और वह सर्वपुरुष-साधारण है
चित्त भी स्वप्रतिष्ठ है और वह भी प्रतिपुद्गल प्रकटित करता है। चित्त
और वस्तु के सम्बन्ध से ही उपलब्धि होती है जो पुरुष का योग है^४।

(१) व्यासभाष्य ४।१५

(२) भिन्नाहर्षे विज्ञानवादिषां की ओर ही संकेत करके 'अनरे चित्तवाच-
मेवेदं एवं नास्ति अस्तु व्ययं यथाविर्ब्रह्मादिष्व सकारणो लोक इति ।
अनुकम्पनीयतस्ते । योगभाष्य ४।२३

(३) वस्तुताम्ये चित्तमेवातन्वीजिनवतः पन्थाः । योगसूत्र ४।१५

(४) तस्मात्स्वतन्त्रोऽर्थ- सर्वपुरुषसाधारणः स्वतन्त्राधि आधिताधि प्रतिपुद्गलः

स्पष्टता नहीं कि इन सबके परिचामस्वरूप ही दोनों दार्शनिक परम्पराओं अर्थात् बौद्ध आचार्यों और पूर्व मीमांसकों के विचारों का संशोधन हुआ और उनका मार्ग भी बहुत कुछ प्रशस्त हुआ । मीमांसा दर्शन के स्थापकों और संचाली महत्ता को प्रस्थापित करने वालों में आचार्य कुमारिल का नाम ज़रूर रहेगा और बीड़ों के साथ उनकी जो अनेक मूठमेंड़ हुईं उनसे भारतीय विचार की परम्परा निश्चय ही बहुत कुछ विस्तृत हुई । 'कुमारिल' निश्चय ही भारतीय धर्म और दर्शन के इतिहास में एक बड़ा नाम है । इन मनीषी आचार्य के 'लोकवातिक' और 'उन्मवातिक' ग्रन्थ बौद्ध विचार की परिस्थिति के तीव्रतम साधन और कहीं-कहीं मथन भी उपस्थित करते हैं, जिनमें महान् तात्त्विक और ऐतिहासिक सम्पत्ति मरी हुई पड़ी है ।

पूर्व मीमांसा का उद्यम वैदिक काल में ही हुआ । वेद के अर्थों का निरूपण करने के लिए वाद-विवाद के रूप में प्रयत्न आरम्भ प्राचीन काल में ही होने लगा था और उसी को एक व्यवस्थित स्वरूप पूर्व-मीमांसा में बुरी महिषि जैमिनि ने दिया । पूर्व मीमांसा का निश्चित नत्व और बौद्ध नियम धर्म की बिजासा करना एवं उसके स्वरूप का विचार के साथ निर्णय करना है । 'धर्म' का यहाँ कोई विशेष अर्थका सम्बन्ध व्यापक अर्थ नहीं है वैसे कि मौलिक्य बौद्ध दर्शन में 'धम्म' शब्द का । मीमांसा में तो धर्म से तात्पर्य केवल 'क्रिया का प्रवर्तक' 'यागादि' कर्म अथवा 'वेद प्रतिपाद्य प्रयोजनवद् धर्म' से ही है । जिसके लिए इस समग्र दर्शन का प्रवर्तन हुआ है । धर्म के 'वेदप्रतिपाद्य' स्वरूप को आरम्भ से ही ग्रहण कर लेने के कारण मीमांसा दर्शन में ब्रह्म का फिटना अधिक महत्व रहा इसके बचाने की जरूरत नहीं । वेद में प्रतिपादित ही ब्रह्म धर्म है और धर्म की हमें गवेषणा करनी है तो सबसे पहले हमारे लिए यही

- (१) बौद्धमतप्रबोधोर्ध्वो धर्मः । मीमांसा सूत्र १।१।५; बोधनेति प्रवर्तकशब्दो नाम । उपर्युक्त पर आकर आध्य; मिलाइये यहाँ 'बोधनेति क्रियायाः प्रवर्तकं अथवा मिलाइये यागादिरेव धर्मः, तत्प्रवर्तकं 'वेद प्रतिपाद्यः प्रयोजनवद् धर्मः' इति । अर्थ अंशह; क्रियाधनेतिः पूर्वः समयः प्रत्ययो विधी । तेन प्रवर्तकं अथवा आत्मेतिपिन् बौद्धमतप्रबोधे । लोक-वातिक १।१।५।६

ए—बौद्ध दर्शन और पूर्व मीमांसा

पूर्व मीमांसा को भी भारतीय दर्शन का एक नया भिन्न का संमाण प्राप्त हो गया यह केवल संसदी और समग्र भारतीय विचार-परम्परा की वैयक्तिक के कारण। जैसे तो व्याकरण यदि को उपोद्घात भी दर्शन मानकर हम पाणिनि-दर्शन यदि बेसी बात कह सकते हैं (यहाँ भारतीय व्याकरण

शास्त्र के दर्शनत्व का प्रत्याख्यान करने का हमारा उद्देश्य नहीं)।^१ किन्तु यदि जीवन की महत्तम समस्याओं का तार्किक निष्पन्न करने वाली विद्या को ही 'दर्शन' कहा जाय तो हम कह सकते हैं कि पूर्व मीमांसा में 'दर्शनत्व' कम है। किन्तु मीमांसा के आचार्यों के सामने ऐसी बात कहना कठिन प्रयास है। प्राचीन परम्परा में भारतीय दर्शन के विचारकों में निम्न अधिक पाण्डित्यसम्पन्न और तर्कशील आचार्य मीमांसकों में हुए हैं, उतने सम्भवतः नैयायिकों को छोड़ और किसी परम्परा में नहीं हुए, और नैयायिकों और मीमांसकों का प्राचीन सम्बन्ध भी सम्भवतः एकारमता का ही है ऐसा कुछ विद्वान् विचार करने का प्रस्ताव करते हैं। कुछ भी हो संकर जैसे महान् तार्किक दार्शनिक को भी सबसे पहले मीमांसकों का ही प्रत्याख्यान करना पड़ा (बहुपुत्र माध्यम्य क्यू सूत्री ने) और बौद्धों की भी जो प्रवर्तमान मुठभेड़ बन्ध प्रतिद्वन्द्वी दर्शन सम्प्रदायों के आचार्यों के हुई उनमें नैयायिकों के बाद मीमांसकों ने ही सम्भवतः सबसे अधिक भाग लिया। अतः इस दृष्टि से मीमांसा की परम्परा भारतीय दर्शन के ऐतिहासिक विकास में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखती है। एक प्रकार से इसे वैदिक भक्त में विश्वास करने वालों की प्रवृत्तिशास्त्र ही कहना चाहिए जिसका विमर्श करने का उत्तर कालीन बौद्ध आचार्यों ने बार-बार प्रयत्न किया किन्तु सफल नहीं हो सके यद्यपि उनके प्रयत्नों के परिणामस्वरूप इस दर्शन का कई बार पुन-निर्माण और कभी-कभी तो नव-निर्माण भी करना पड़ा। कहने की आवश्यकता

(१) अफिनु 'वैयाकरणानां हि प्रथमं विद्वानां सर्वप्रमुखतमिनः भारतातीतुम्भ-
राजभाषीन् स्तोत्रवादिना निरापन्नः तथा वेदान्तिनो बहुवारेण धर्मवा-
दिनो नाय्यमिकादीन् समीपुर्न भी निवासाचार्य निरचित 'दर्शनोप-
पृष्ठ १ १

दखता नहीं कि इन सबके परिणामस्वरूप ही दोनों धार्मिक परम्पराओं अर्थात् बौद्ध आचार्यों और पूर्व मीमांसकों के विचारों का संछोपन हुआ और उनका मार्ग भी बहुत कुछ प्रयत्न हुआ। मीमांसा ध्यान के स्थापकों और उनकी महत्ता को प्रस्थापित करने वालों में आचार्य कुमारिल का नाम अमर लगा और बौद्धों के साथ उनकी ओर कुछ घुटने हूँ उनमें भारतीय विचार की परम्परा निम्न ही बहुत कुछ विलुप्त हुई। 'कुमारिल' निम्न ही भारतीय धर्म और ध्यान के इतिहास में एक बड़ा नाम है। इन मनीषी आचार्य के 'लोकसाहचर्य' और 'तन्त्रसाहित्य' ग्रन्थ बौद्ध विचार की परीस्त्रि के तीव्रतम प्रदर्शन और बड़ी-बड़ी मूर्खता की उदाहरण करने हैं जिनमें महान् साहित्य और ऐतिहासिक संपत्ति भरी हुई पड़ी है।

पूर्व मीमांसा का उद्भव वैदिक काल में ही हुआ। वेद के अर्थों का निरूपण करने के लिए बाद-विचार के रूप में प्रबल आश्रित आर्चन काल में ही होना क्या था और उमा का एक व्यवस्थित स्वरूप पूर्व-मीमांसा में दृष्टा महति वैमिनि ने दिया। पूर्व मीमांसा का निश्चित लक्ष्य और बौद्ध विचार वर्ष की जिज्ञासा करता एक उनका स्वरूप का विचार के साथ निर्णय करना है। 'वर्ष' का यही कार्य विमर्ष हमका सम्पादन व्यापक करने नहीं है जैसा कि 'मौलिक' बौद्ध धर्म में 'वर्ष' धर्म का। मीमांसा में तो धर्म में सामान्य केवल 'विदा' का प्रवर्तक 'आचार्य' वर्ग अथवा 'वेद' प्रतिपाद्य प्रवर्तक रूप में ही है। जिसके लिए हम लक्ष्य ध्यान का प्रवर्तक हुआ है। धर्म के 'वैदिक' प्रतिपाद्य स्वरूप की आश्रित में ही धर्म का लक्ष्य का कार्य मीमांसा ध्यान में वेद का चिन्ता अधिक करने पर उनके धर्मों की प्रवृत्ति नहीं। वेद में प्रतिपाद्य ही धर्म वर्ग है और वर्ग की ही प्रवृत्ति करनी है ता लक्ष्य पहुँचे ह्यारे लिए यही

- (१) बौद्धनामको-में वर्ष। मीमांसा ग्रन्थ १।१।२ बौद्धधर्म प्रवर्तकधर्मो नाम। उक्तप्रकार पर आचार्य नाम विचार्ये बौद्ध 'बौद्धधर्म' प्रवर्तक धर्मो; विचार्ये आचार्यधर्म वर्ग, लक्ष्यधर्म 'वेद' प्रतिपाद्य प्रवर्तकधर्मो वर्ग, धर्म। अर्थ लक्ष्य विचार्येति- पूर्व लक्ष्य धर्मो विधी। तत्र प्रवर्तक धर्म धार्यप्रतिपाद्य बौद्धधर्मो। एतद्वत् १।१।१।३

को पत है। जैमिनि ने मीमांसा सूत्र भिन्न और ये सम्भवतः सबसे प्राचीन सूत्र हैं। भगवान् कुमारिक का मत है कि मीमांसा सूत्रों में एक बीड सिद्धांतों का सम्मेलन उपलब्ध होता है।^१ मीमांसा सूत्रों पर सबसे प्रथम उपलब्ध भाष्य छाबर का है^२ जिस पर अन्य सभी उत्तरकासीन मीमांसा सम्प्रदायी साहित्य आधारित है। छाबर भाष्य में बीड विज्ञानवाद और सून्यवाद का सम्मेलन मिलता है।^३ जैमिनि और छाबर के बाद सबसे अधिक प्रसिद्ध नाम मीमांसा के क्षेत्र में आचार्य कुमारिक का है। उन्होंने वेद के प्रामाण्य और पौरोहित्य की कोई हुई महिमा को फिर बङ्गने की कोशिश की। बीडों से निपटने ही इन्हें संघर्ष में बाधा दी पड़ी। बीडों को कुमारिक ने जिसगी फटकारें बचाई है और जिस तीव्र भाषा में उनका प्रत्याख्यान किया है उसकी दूसरी मिसाल मिलना मुश्किल है। बीडों के इस प्रसाप को कि उनके जन्म की प्रमाण कोटि में जा सकते हैं उनके इस विचार को कि वेद का प्रामाण्य कसों हो सकता है? कुमारिक ने बड़ी तीव्रता के साथ खपन किया है यहाँ तक कि शनिय धर्म का अतिक्रमण कर बुद्ध के प्रवर्धित होकर ब्राह्मण-भूति को स्वीकार करने की वर्षमिषिद्ध प्रवृत्ति की भी इन्होंने निन्दा की है।^४ इन्हीं कुमारिक के विषय किन्तु अपनी बुद्धि की प्रशंसा के कारण स्वयं इन्हीं से 'बुद्ध' नाम पाए हुए, प्रभाकर भी मीमांसा दर्शन के एक दीप्तिमान् विचारक है जिसका कुमारिक के समान एक सम्प्रदाय ही अल्प है जो 'प्रभाकर' सम्प्रदाय या 'बुद्ध' मत कहा जाता है जबकि कुमारिक का मत

(१) देखिए स्तौक्यातिक १।१।३ ५ ६

(२) पद्यनि भर्तृनिव नववात्, हरि और उपवर्ष के इनसे भी पूर्व भाष्य के किन्तु भाष्य में अनुपलब्ध एवं कालक्षिप्त है।

(३) देखिए राधाकृष्णन् इण्डियन फिलासोफी निन्दा दूसरी पृष्ठ ३७७ परसंकेत २

(४) स्वर्नातिरेकेण च अभियेन सता प्रवृत्तान् प्रतिग्रही प्रतिपत्ती

बुद्धाये पुनरप्यभिवादिक्मोऽर्थकार बुद्धे

येनैवमाह कसिकमुन

कृतानि यानि लोके यानि निपतन्तु {

जीक इति स नि

लोकहितार्थं अभियधर्म-निकम्य ग्रह ५

प्रतिपन्न प्रति

वेदातिकमतमर्थः ।

सम्प्रदायनापीहृत्य

‘मातृ’ मत कहा जाता है। किन्तु हम तो यहाँ बौद्ध दर्शन का सम्बन्ध मीमांसा दर्शन के साथ दिखाने समय जबकि संरूपणमात्रक दृष्टि से ही विचार करण और कमारिक के मत का कुछ अधिक धर्मन करेंगे क्योंकि बौद्ध धर्म और दर्शन से वे ही अधिकतर मन्त्र में आए न।

यहूँ नैतिक को तीन प्रमाण स्वीकृत हैं प्रत्यक्ष अनुमान और धर्म। प्रमाकर ने उपमान और अर्थापत्ति को भी स्वीकार किया है और कमारिक ने इन सबके ऊपर बढ़ा दिया है अनुसृत्य को प्रामाण्यवाद इस्वर भी। ऐतिह्य और स्मृति को इस दर्शन में प्रमाण मान और नैतिक तत्व नहीं माना गया। मीमांसा के धार्मिकों के अनुसार का लेकर बौद्ध और प्रत्यक्ष बौद्ध धर्म-विषयक होती है न कि बौद्ध-विषयक। पूर-मीमांसा द्वाारा इसकी प्रत्यक्ष पदावली का होता है न कि पदावली का ज्ञान का तुलनात्मक का। संविन् (ज्ञान) सब नहीं हो सकती। संविन् अभ्ययन की अनुमति संविन् के ही रूप में हो सकती है, मन्त्र के रूप में कभी नहीं इसका धर्म यह हुआ कि

ज्ञान मात्र अनुमेय है ज्ञान की उपस्थिति केवल अनुमान से ही जानी जाती है ज्ञान दूसरे पदावली को प्रकाशित करना है किन्तु अपन को नहीं। कहने की आवश्यकता नहीं कि बौद्ध वैज्ञानिक इसमें विरक्त विभिन्न विज्ञान मानते हैं। उनके अनुसार विज्ञानों का प्रत्यक्ष होता है और पदावली का केवल अनुमान किन्तु यहाँ तो बन्तों का प्रत्यक्ष ज्ञान है और उनके ज्ञान या संविन् का केवल अनुमान। दोनों एक दूसरे के टीक विपरीत विज्ञान है। प्रमाकर के अनुसार प्रत्यक्ष की हुई बन्तों इष्ट भी हो सकती है, पुन भी और ज्ञान भी। प्रत्यक्ष प्रमाण की मीमांसकों ने भी दो भागों में बाँटा है यथा नैतिक प्रमाण और निविकल्पक प्रमाण। कमारिक के मतानुसार निविकल्पक ज्ञान में बन्त की यही या ज्ञान तथा विषय धर्म की प्रतीति नहीं होती। प्रमाकर के मत में दोनों का सम्पष्ट प्रमाण होता है। प्रमाकर और कमारिक दोनों ही सामान्य की स्थिति को स्वीकार करते हैं और उन प्रमाण ज्ञान का विषय सम्पष्ट है। यह बात बौद्धों के मत के विपरीत है क्योंकि वे विषय धर्म ही केवल अपनी स्थिति रखता है और सामान्य तो केवल बन्तों की ही है ‘विश्वमात्रमात्र’ सामान्यम्। कमारिक और सामान्य पदार्थों दोनों ने ही बौद्धों के मत में की प्रमाण का विषय बनाया है। मीमांसकों के अनुसार प्रमाण दोनों ही ‘अनुसृत्य

और 'व्यावृत्त' होता है और बिना 'सामान्य' की स्थिति माने यह 'अनुवृत्त' प्रत्यक्ष कैसे सम्भव है? अतः सामान्य है। फिर यदि बीज यह कहें कि सामान्य की सत्यता नहीं है क्योंकि विक्षेप वर्ग से इसकी पुष्टि अनुवृत्ति ही मानी होती तो यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि यह केवल कहना ही कि जो कुछ है वह भिन्न अथवा अभिन्न होता ही चाहिए 'सामान्य' के वस्तुत्व को स्वीकार कर लेना है क्योंकि जो 'है' वही तो भिन्न या अभिन्न हो सकता है। 'यद् वस्तु तद् भिन्नम् अभिन्नम् वा भवति। मीमांसक 'सामान्य' को सारूप्य भी नहीं मानते। 'न च सारूप्यमेव सामान्यम्'। सामान्य और विशेष एवं अवयवी और अवयव को लेकर मीमांसकों ने बड़ा विचार किया है और कुमारिल और प्रभाकर दोनों के ही इस विषय में अल्प-अल्प महत्वपूर्ण सिद्धान्त हैं किन्तु उनमें हम इस समय नहीं जा सकते। मीमांसक योग के द्वार सत्य के प्रत्यक्ष करने में विस्वास नहीं करते। उनके लिए भूत और भविष्य की चीजें केवल बेब से ही जानी जा सकती हैं जो उनके वर्णन की मूल प्रतिष्ठा है। अनुमान प्रमाण के विषय में साबर का मत है कि जब दो वस्तुओं का सम्बन्ध ज्ञात हो जाय ठाकि जब हम उनमें से एक को देखें तो दूसरी का ज्ञान हो जाय तो यह ज्ञान का ज्ञान ही अनुमान है। 'ज्ञातसम्बन्धस्यैकवस्तुसंज्ञात् एकदेशान्तरेऽग्निकृष्टेऽर्धे बुद्धिः'। साबर ने अनुमान को दो भागों में बांटा है, यथा प्रत्यक्षोद्भूत और सामान्योद्भूत। अस्तु, जब हम सत्य प्रमाण पर जाते हैं जिसको लेकर मीमांसकों ने एक अत्यन्त महनीय और विस्तृत विचार उपस्थित किया है और जो हमारे दृष्टिकोण से भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। मीमांसा का मुख्य ही वर्ग अर्थात् वेद में निहित यज्ञ यागादि मय विधानों की व्याख्या करना है। यज्ञ विधानों की प्रक्रिया क्या है? किन यज्ञों को कब करना चाहिए किन प्रकार करना चाहिए और किसलिए करना चाहिए? यदि प्रश्नों के निर्णय के लिए मीमांसा वर्णन का आभिमान ही हुआ अतः उसके प्रमाण को वह सर्वोपरि प्रामाण्य क्यों न देता? इसीलिए तो वेद को मीमांसकों ने अपीक्ष्य और निष्प्रमाण माना। अपीक्ष्य अर्थात् किसी रूप में भी नहीं बनाया ईश्वर ने भी नहीं बनाया। जिन शब्दों से वेद निर्मित है वे गित्य हैं। शब्द मातृ की गित्यता सिद्ध करने के लिए मीमांसकों की अनेक युक्तियाँ हैं। उनके अनुसार शब्द वर्णसमूह का नाम है। अनेक वर्ण सर्वव्यापक निरवयव अतएव गित्य है। वेद में विविचिन्त्य

बिचने मान्य है (और उनके अतिरिक्त भीमिनि के मतानुसार तो सबकी ही अनर्बकता है ।) उनका मिथ्यात्व कभी भी किसी भी काष्ठ में अबका किसी भी अवस्था में निष्पन्न नहीं हो सकता । वे सभी अवस्थामें, कालों और स्थानों में स्वतन्त्ररूप से सत्य हैं^१ । बंदों का प्रामाण्य स्वतः ही है । अर्थात् बिचने भी कहना है उनमें आन्तरिक प्रामाण्य ऐसी कोई वस्तु उपलब्ध नहीं हो सकती^२ । उनकी तो सिद्धि अनुमान से ही हो सकती है । बंदों के नित्य होने के कारण उनका कोई कर्ता नहीं जहाँ उनमें कोई दोष नहीं और उनकी अप्रामाणिकता तो ध्यान में भी नहीं आई जा सकती^३ । यदि मानवीय सत्तों के भी उच्चारण करने वाले ज्ञात पुरुष हों तो कमारिष्ठ की घोषणा है कि वे भी धर्म प्रभाव की शक्ति में आ सकते हैं । भीमांसक यह नहीं मानते कि वे ईश्वर की रचना हैं । जब वे नित्य ही हैं तो उनके निर्माण का सवाल ही नहीं उठता । भीमांता नृत्तों^४ ने बंदों की नित्यता को बड़े विस्तार के साथ प्रतिपादित किया है । भीमांसकों का कहना है कि ईश्वर अपठिरी है जहाँ धर्म रचना जैसी वस्तु उसमें नहीं बन सकती । यदि कहा जाय कि वह इसके लिए सरीर धारण करता है, तो फिर वह भी उन सभी कमियों और दोषों का शिकार हो जाना प्रतिक्रम मनुष्य है और फिर उसके बचनों का प्रमाण ही क्या रहेगा ? फिर इस प्रकार की कोई परम्परा भी तो नहीं । श्रुतियों के नाम उनमें पाए जाय से बंदों को हम उनकी रचनाएँ नहीं वह सचते क्योंकि उनके नामों का तात्पर्य केवल यही है कि उन्होंने स्वयं उनका अध्ययन और अभ्यास किया । ऐतिहासिक नाम भी वेद में केवल प्राकृतिक शक्तियों का उल्लेख करने के लिए ही अबका सार्वभौम तत्त्वों को दिखाने के लिए

- (१) देखिए छांदर भाष्य १।१।२ मित्ताइये 'शब्दं ब्रह्मेति यन्वेदं धातुं वेदात्तमुच्यते । तदप्यभिहितं तबमेकेन परमात्मना' । सत्यवातिक ।
- (२) प्रकरण ब्रम्हिका ५।३ अनुशास्त्राति ३।१६ मित्ताइये 'रापाहृत्यम्-इन्द्रियं चित्तं तदी, त्रिष्व ब्रूसरी पुण्ड ३८९
- (३) इलोकातिक २।६२ ६९
- (४) यथा १।१।२४ ३१ भीमांसकों के इस मत से कि ईश्वर ने वेद को नहीं बनाया वैवायिक सहमन नहीं । देखिए उनके द्वारा भीमांसकों के तत्त्वों के प्रत्याख्यान के लिए सर्व वर्तन-संग्रह अध्याय १९

ही माए है अतः भीमांसा शास्त्र के अनुसार उनमें इतिहास नहीं है।
 बीडों के द्वारा हम नियम में कड़ प्रत्याख्यात किए जाने पर अन्याय कमारिक
 न भी निश्चय ही बड़े कड़े रूप से उत्तर दिए हैं। बीड जब कछ उपहास
 पर्यंत कमारिक से पूछते हैं कि यदि बेद अकर्तृक होने के कारण नर्तुदोन
 से दूषित नहीं होते हैं तो बेद के समान ही बुद्ध-बाप्यों का भी प्रमाण
 मानो क्योंकि उनमें भी अर्तुत्व भाव का अभाव है। अकर्तृत्व या इष्टत्व
 के रूप में ही बुद्ध ने उपरस दिया है उनके नर्तुत्व के रूप में नहीं। जो
 कछ भी बेद प्रामाण्य की सिद्धि के लिए तुम कहते हो वही सब हम बुद्ध
 बाप्यों के विषय में कहते हैं तो फिर उनका भी बेद बाप्यों के समान
 प्रामाण्य क्यों नहीं है? इस पर कुमारिक तीव्र रूप से कौपित होकर छड स्वर
 में प्रतिवाधियों का निराकरण करते हुए कहते हैं 'य शास्त्र बंधनिक और अन्य
 प्रतिकूलवादी जो, अज्ञान मोमांसकों के द्वारा बिग्रमित और मयामित कर दिए
 गए हैं हमारे ही धर्मों को लेकर बकबाद करते हैं जैसे कि मानो ज्ञान को
 ही वे पकड़ना चाहते हैं। वे कहते हैं कि उनके शास्त्र नित्य है, किन्तु वे
 मूढ़ बड़ि हैं और केवल द्वेष के कारण ही वे इस बात का प्रचार करते
 हैं कि बेद पुराणतम ग्रन्थ नहीं हैं। वे कृताकिक यह भी तो बोधना करते हैं
 कि उनके कुछ सिद्धान्त जैसे सर्व-नीचीमात्र बाधि (जिनको उन्होंने हमसे
 चुपचाई) बेद में स सम्मोह नहीं छिष्ट, जबकि बुद्ध के और कुछ वचन बेद के
 स्पष्ट विरुद्ध हैं वे अपनी कठिनाई को छिपाने के लिए हमारे ही उन तर्कों का
 अनुकरण करते हैं जो हम बेद के नित्यत्व को प्रस्थापित करने के लिए

- (१) अकर्तृकताया नापि अर्तुबोधेन शुष्यति ।
 बेदवद् बुद्धवाक्यादि अर्तुस्मरणवर्जनात् ॥
 बुद्धवाक्यमसनात्म्यानि प्रवक्तुत्वनिबन्धना ।
 तद्बुद्धत्वं निमित्ता वा काष्ठकागिरसादिभ्यः ॥
 पादवेधोमिदं किञ्चिद्बेदप्रामाण्यसिद्धये ।
 तत्तर्षं बुद्धवाक्यानामस्तिबोधेन पश्यते ॥ तान्त्रवातिकः मित्रादि,
 तुभ्यतो यदि परमं कपिकी नेति का प्रमा ।
 तान्त्रो यदि सर्वत्रो मस्तिनेदः कर्षं तयोः ॥
 पूर्व विवेचन के लिए, दिखिए श्रीमत्तन्त्रर हिन्दू आठ पुनि
 सिद्धरेवर (पाणिनि जीकित) पृष्ठ ५२

उपस्थित करते हैं। वे जानते हैं कि मीमांसकों ने यह सिद्ध कर दिया है कि मतीत विषयों पर मनुष्य के कोई भी बचन प्रामाण्य प्राप्त नहीं कर सकता वे यह भी जानते हैं कि वेद के प्रामाण्य का प्रत्याख्यान नहीं दिया जा सकता इसलिए कुछ भी उत्तर देने में अत्यन्त उनके युक्तिहीन बचनों के विग्रह के काट दिए जाने पर, वे उस मूल बुझने के समान हैं जो एक दुर्लभ की कामना करना हुआ जाकर कहना है 'मेरा कूल उतना ही उच्छ है जितना तुम्हारा।' इस प्रकार उस रूप में प्रत्याख्यान करते हुए आचार्य कुमारिल ने अन्त में यह कहकर भी उन्हें फंसाया है कि तगिन्द्रवाद 'अग्निशब्द' प्रकारने शाल बौद्धों का शास्त्रशब्द के विषय में बात करने का प्रयोजन ही क्या है? इसी प्रकार जब वेद के ईश्वरत्व को लेकर अहस्या और प्रजापति के अनाचार प्रसङ्ग की बात कुमारिल को याद दिलाई जाती है तो वे एक कदाच भीमांसक की तरह यह कहने लगते हैं कि प्रजापति नाम ई मूर्ख का उनकी बम्पा है उनमें बेबी और जब यह कहा जाता है कि उन्होंने उनके साथ प्रेम किया तो इसका तात्पर्य यही है कि मुरोरय के समय मूर्ख उनका वा पीछा करना हुआ होना है। इसी प्रकार कुमारिल अहस्या और इन्द्र के प्रसंग की यह कह कर म्मास्नात करने हैं कि अहस्या अर्थात् रात्रि इन्द्र करी मूर्ख के द्वारा विग्रहित और मृष्ट कर दी जाती है यही सब का तात्पर्य है अग्निशब्द का प्रस्थापन करना नहीं।^१ भीमानकों के कर्मकाण्डमय कर्म और उनके एक ही मित्रि निम्हीं निरिचन मानवीय बलि के उतकरनों में नहीं हो सकती जो

(१) ताग्रवार्तिक; इस पर विद्वत् विवेचन के लिए द्विपि मूलमुल्लट हिल्ली और पुनियण्ड संस्कृत लिहरेवर (वाचिनि ऑफिस संस्करण) पृष्ठ ४२ ४४

(२) प्रजापतिस्तान्नाश्रमाशान्नाविवासाविधौ एषोध्यने त आरभोरय वेताशान्नापतनवप्रम्येति ता तदागममादेवोपजायत इति तदुद्दिष्टत्वेन व्यपदिष्यते । तायां आरभ विरच्यत औन्नतिर्भेयान् तभी पुरव संयोगबहुवचनः । एवं तत्तल तैमाः वरमेववतवविनितेगुत्तववाध्य तविर्वाहनि भीषमानया रावेत्प्याश्रमाश्रमायां जयावत वरव हेनुन्वाग्नीर्षापाश्रमाश्रमेन वीरिनेन वीप्टम्याश्र इत्यध्यने न वरवग्नी-
धविवासात् ।

यह समझें लिए यह परम आवश्यक हो गया कि वे वेद के स्वतः प्रामाण्य को स्वीकार करें। कथन उन्होंने दिया भी ऐसा ही। प्रामाण्यवाद को लेकर उन्होंने जो विचार उपस्थित किया है उसमें उबका यही स्वतः प्रामाण्यवाद सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। स्वतः प्रामाण्य का अर्थ यह है कि ज्ञान का प्रामाण्य अपने साथ है^१। ज्ञान की यथार्थता की परीक्षा के लिए ज्ञान से अतिरिक्त किछ प्रकार के व्यवहार या आवश्यकता नहीं है। ज्ञान का उत्पन्न होना और उसकी यथार्थता होना एक ही बात है। इसके विपरीत नैयतिक मानते हैं कि ज्ञान की उत्पत्ति से उसकी यथार्थता विच्छिन्न है। यथार्थ ज्ञान की परीक्षा व्यावहारिक संकल्पना से होती है। यथार्थ ज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर भी बिना व्यवहार के उसकी यथार्थता की पहचान नहीं हो सकती। यहाँ यह कह देना आवश्यक है कि मीमांसक भी व्यावहारिक की तरह जगत् की यथार्थता ही व्याख्या करते हैं वत से उनकी तरह ही बीड विज्ञानवाद के अन्तर्गत में प्रवृत्त होते हैं^२। वास्तव में तो बात यह है, जैसा कि हम पहले भी निर्देश कर चुके हैं, कि कर्त्ताकाशीन बीड सम्प्रदायों में से प्रायः सभी अंधविश्वास का किसी न किसी मात्रा में प्रस्थापन करने वाले हैं और उसी प्रकार प्रायः सभी 'जातिवाद' धार्मिक आचार्यों की बड़ एक सामान्य प्रवृत्ति है कि वे सभी किसी न किसी प्रकार अंधविश्वास का प्रस्थापन करते हैं और विज्ञानवाद और दृढवाद के विरुद्ध भी अपनी जाबाब ठाठाते हैं। पूर्वमीमांसा यह दर्शन है जिसमें बीड विज्ञानवाद का सम्भवतः तीव्रतम अन्वेषण उपलब्ध होता है। कुमारिल का कथन है कि जगत् को यथार्थ मानना उसके व्यवहार को चलाने की प्रवृत्ति है। जगत् की स्वतन्त्र सत्ता मान बिना कोई काम करी नक सकता है।

(१) 'तत्र बुद्ध्या ज्ञते ज्ञानस्य स्वप्रकाशात्मकत्वात् तज्ज्ञानप्राधान्यं तेषां गृह्यते। अहुरागं ज्ञते ज्ञानम् अतीन्द्रियं ज्ञानबन्धनतया प्रत्यक्षा तथा च ज्ञानमनूनीयते। नुपारि विमर्शा ज्ञते अनुभवसत्त्वमेव ज्ञानं गृह्यते। सर्वेषामपि ज्ञते तज्ज्ञानविषयकज्ञानेन तज्ज्ञानप्राधान्यं गृह्यते। तिष्ठतेन नृपतन्त्रिणी का राजाकुलान् की 'इण्डियन किलोसोपरी' विश्व बुद्धि, पृष्ठ ४१ पदसंकेत १ में उद्धृत।

(२) निबन्धने 'अर्थविषया प्रत्यक्षबुद्धिर्न बुद्धिविषया। शास्त्र भाष्य, नीमांसा सूत्र १।१।४ पर।

विज्ञानवादियों की स्वप्न की मिथ्याक नहीं ठहरती नहीं। स्वप्न-पराशों का मिथ्यात्व जाग्रत् काल के पराशों की अपेक्षा से होता है। परन्तु यदि जाग्रत् जबत् ही नहीं है तो स्वप्न के पराशों को भूटा कहन से भी क्या आश्चर्य है? विज्ञान स्वयं विज्ञान को नहीं जान सकता न दूसरा विज्ञान ही एक विज्ञान को जान सकता है। विज्ञान से हम पराशों का बोध कर सकते हैं किन्तु विज्ञान तो स्वयं अनुभव ही ठहरा। सब मानसिक अवस्थाएँ भौतिक पराशों की ओर संकेत करती हैं। प्रत्येक मानसिक वस्तु का एक विषय अवश्य होना चाहिए। क्या निर्विषयक ज्ञान कही देखा या सुना गया? तो फिर विज्ञानवाद कहा ठहरता है? इस प्रकार के तर्कों से मनीषी आचार्य कुमारिक ने विज्ञान-वाद का प्रत्याख्यान किया है अपनी स्वाभाविक प्रभावशाली भाषा में जिसके बीर्यवान् प्रवाह और तर्कों की भारतीय वर्चन में तुलना नहीं। सूम्पत-वादियों का भी प्रत्याख्यान आचार्य कुमारिक ने किया है और उनके द्वारा किए हुए संवृति और परमार्थ की सत्य के द्विविध विज्ञान का खण्डन भी किया है।^१ जिस पर ही विशेषतः आश्रित होकर बाद में आचार्य रामानुज ने स्वयं सटकर के 'अवधार' और 'पारमार्थिक' रूप सत्य के द्विविध विज्ञान का खण्डन किया। किन्तु इन सब खण्डन-मण्डनों से हमें अधिक विश्रामित नहीं हो जाना चाहिए। कुमारिक ने एक सच्चे सत्यमन्त्री परीक्षक के रूप में यह स्वीकार किया है कि विज्ञानवाद अवधारमवाद और अजात्मवाद उपनिषदों से ही उत्पन्न हुये हैं और उनका उद्देश्य राग निवृत्ति ही है बत उन सबका प्रामाण्य है, वे सब प्रामाणिक वर्चन हैं।^२ भगवान् कुमारिक की यह उक्ति संसार के सत्य के

(१) संवृतेषु तु सत्यत्वं सत्यमेव कृतो न्ययः । सत्यं चेत् संवृतिः केयं भूता चेत् सत्यता कथम् ॥ सत्यत्वं न च सामान्यं भूतार्थवरमार्थयोः । विरोधान्न तु हि भूतत्वं सामान्यं भूततिरूपोः ॥ तुल्यार्थत्वैरपि तैरेवा मिथ्या संवृतिः क्षय्योः । ब्रह्मजनार्थं उपन्यासः आकाशस्तुल्यविषयः ॥ नास्तिक्यपरि हारार्थं संवृतिः कल्पयैति च । कल्पनापि त्वमिदमस्य नैव निर्वस्तुके भवेत् ॥ तत्तत्प्रजासि नास्त्येव यत्त्वसि नरमार्थताः । तत्तत्प्रमथ्यविष्येति न कल्पय कल्पना । लोकोपार्थिक (निरात्मकवाद)

(२) विज्ञानमात्रकजनैर्गैरप्रमथवाचानामपि उपनिषदप्रमथ विषयेष्वस्त्यसि के रागे विनिवर्तयितुमित्युपपन्नं सर्वेषां प्रामाण्यम् । तत्प्रजासि ।

गणेशकी और उच्चतम निष्पन्न विचारकों में उन्हें कितना ऊँचा रैंक देती है इसकी कृष्ण कल्पना हम नहीं कर सकते । कुमारिकों जैसे आचार्य के द्वारा बौद्ध दर्शन का 'उपनिषत्प्रमत्त' स्वीकार कर केना निश्चय ही एक ऐसा तथ्य है जिसकी पूरी महत्ता की समझने का हमें बल करना चाहिए । भारतीय दर्शन के विद्यार्थी के लिए इससे अधिक महत्वपूर्ण तुलनात्मक अध्ययन और कोई नहीं हो सकता । अस्तु, अब हम पूर्व मीमांसा के ईश्वरवाच पर आते हैं ।

पूर्वमीमांसक ईश्वरवादी नहीं किन्तु 'अपूर्व'वादी हैं वेबबहुत्ववादी हैं । जैमिनि ने ईश्वर की समस्या को स्पष्ट नहीं किया बुद्ध की तरह ही किन्तु एक विस्फुल्ल विभिन्न प्रयोजन को लेकर । बुद्ध ने तो इसलिये नहीं किया कि उनके नैतिक आदर्शवाद में इसकी स्वयं परिपूर्णता की कि, वे उससे बनपेस रह सकते थे और जैमिनि ने इसलिये नहीं किया कि यज्ञयागि विधान उनके लिए भी स्वतः परिपूर्ण वा क्योंकि एक विशेष विधि से करने पर वह स्वयं ही 'अपूर्व' के द्वारा स्वर्ग प्राप्ति रूप फल-प्राप्ति कर सकता वा फिर ईश्वर की मानने की क्या आवश्यकता थी ? ईश्वर को तो माना ही नहीं पूर्व मीमांसकों ने सृष्टि और प्रलय की भी नहीं माना जिसे अन्य सब 'मास्तिक' दर्शन प्रायः मानते हैं । 'य' सर्वज्ञ आदि श्रुतियाँ भी वहाँ के अनुष्ठाताओं की प्रशंसात्म्य ही मीमांसकों ने मानीं बह्म वा ईश्वर के स्वल्प निर्णय सम्बन्धी नहीं । जिस प्रकार बुद्ध ने समस्त श्रुति यज्ञयागपरिषद कर्म-नाम्न और ईश्वर से हटा कर नैतिक आदर्शवाद में लया रखी थी उसी प्रकार विपरीत प्रकार से किन्तु ईश्वर के प्रति समानता के भाव को लेकर मीमांसकों ने बह्म और उसके प्रतिपाद यज्ञयागि की ही लिया और उसके अतिविशेष में न केवल ईश्वर को ही किन्तु किसी परिमितवस्तु विषयक ज्ञान को भी (जा निश्चय ही स्वतन्त्र रूप से वेद में प्रतिपादित है) तथा सृष्टि और प्रलय की भी वे विस्फुल्ल भूल गए । कुमारिकों ने ईश्वर के सृष्टि कर्तृत्व के विरोध में जो तर्क दिए हैं वे अपने एक अंत में विस्फुल्ल नहीं हैं जो भगवान् बह्म ने दिए थे । भगवान् कुमारिक का कथन है कि बिना उद्देश्य के प्रवृत्ति नहीं हो सकती । फिर किस उद्देश्य से ईश्वर ने सृष्टि को बनाया ? यदि उसके पास कोई उद्देश्य वा तो फिर क्या वह अपूर्व नहीं हुआ ? फिर उसल ऐसी-बु-समय सृष्टि क्यों बनाई ? जब वह सर्वोपनिष्ठ मान् ही है तो क्या बुद्ध उद्दिष्ट श्रुति की वह रचना नहीं कर सकता वा ?

कदम्बा की प्रशस्ति से तो उसने सृष्टि नहीं बनाई। जब प्राची पहले थे ही नहीं तो ‘कर्म’ की भी संगति क्या कयेगी? इस प्रकार कुमारिक ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि ईश्वर का सृष्टि-कृतत्व निष्पन्न नहीं होता। किन्तु यह स्थिति अधिक नहीं चल सकती थी। जब विभूत नैतिक आदर्शवाद पर आचारित तत्वागत का मार्ग ही मनुष्य के निर्बल हृदय को स्पष्ट नहीं कर सका तो कर्मकाण्ड पर प्रतिष्ठित अनेक देवताओं को मानने वाले इन मीमांसकों के लिए ही उनके एक प्रतिष्ठान्तक ईश्वर को मानने की आवश्यकता क्यों न पड़ती? स्वभावतः मीमांसा का भी एक महायान संस्करण हुआ। कुमारिक ने भी शिव की प्रार्थना की^१। लौगाक्षि मास्कर ने भी यक्षवायावि विद्याल उसी की समर्पित करने की विनती की^२। और बेदान्तवेदिक ने तो मीमांसा का एक नवीन संस्करण ही निकाल दिया जिसकी विद्या कुछ-कुछ कुमारिक ही प्रस्थापित कर गए थे^३। और जो राष्ट्रीय दर्शन में ‘ईश्वर मीमांसा’ के नाम से प्रसिद्ध है। आत्मवाद के सम्बन्ध में भी हमें पूर्वमीमांसा और बौद्ध दर्शनों को देख जाना चाहिए। महर्षि श्रीमनि ने आत्म-सिद्धि करने का प्रयत्न नहीं किया क्योंकि वह उनके दर्शन के बाहर की चीज थी। दोनों मीमांसामा के वृत्तिकार उपर्युक्त भी ऐसा ही भागते थे और सम्भवतः भाष्यकार साबर भी^४। आचार्य कुमारिक ने कहा है ‘इस प्रकार भाष्यकार (साबर) ने नास्तिकवाद के विराकरण की इच्छा करते हुए आत्मा

- (१) श्लोकवार्तिक, सम्बन्धाशेष वरिहाट, एवं मित्तादये चतुर्ष्व प्रकरणे में ‘यदा तस्यैक सम्बद्ध निरीन्तरवादी है ? पर विवेचन।
- (२) श्लोकवार्तिक के प्रारम्भ में ‘विभूतं ज्ञानं वैश्वं त्रिवेदीन्द्रियबन्धुं । श्रेयः प्राप्तिं निमित्ताय नमः सोमार्थधारिणे’ ॥
- (३) लोप्यं यर्षो यदुद्दिष्य निहितं तदुद्देशेन क्रियमाणस्तद्धेतुः । ईश्वरापक-बुद्ध्या क्रियमाणस्तु निश्चेयतहेतुः । अर्थसंग्रह का उपसंहार।
- (४) स्वयं अपने विषय में यह कह कर प्रायेर्वैद हि मीमांसा लोके लोकापतीकृता । तामास्तिकपथे कर्तुंमयं यत्नः कृतो मया ॥

श्लोक वार्तिक १११

- (५) वैदिय मीमांसा-सूत्र-साबरभाष्य १।१।५

के अस्तित्व को युक्ति पूर्वक प्रस्थापित किया है और वेदान्त के दम्भवन से भी इसी विचार की पुष्टि होती है^१ । वस्तु, आत्मा के अस्तित्व की बात साबर ने भी क्योंकि उसके न रहने पर मृत्यु के उपरान्त यज्ञ-यागादि कर्मों का कुछ फल ही प्राप्त नहीं किया जा सकता, जिसके लिए पूर्व मीमांसा का समस्त उद्योग है । पूर्वमीमांसक आत्मा को घटीर, इन्द्रिय और बुद्धि से भिन्न मानते हैं^२ । यही आत्मा घटीर के मरने के बाद स्वर्ग को जाता है^३ । साबर के अनुसार आत्मा ही एक स्थिर जाति है जो अपने द्वारा ही स्वयं जानन योग्य है और जिसको न तो दूसरों के द्वारा दिखाया ही जा सकता है और न देखा ही जा सकता है । 'स्वसंवेद्यं च भवति नासाधन्येन संक्यते द्रष्टुं वर्धयितुं वा । इसका तात्पर्य यह है कि ज्ञान के अतिरिक्त 'एक स्वामी जाता' भी है । 'ज्ञानातिरिक्तः स्वामी जाता वर्तते' । यही मीमांसा का विज्ञानवाद से महम् विरोध है । विज्ञानों की सन्तति को लेकर जो दर्शन (विज्ञानवाद) प्रवृत्त होता है, उसी के विरुद्ध कमारिक की यह जांचाज है कि बिना एक सामान्य प्रतियोग माने हुए कर्म के नियम की क्या संगति लय सकती है ? पुनर्जन्म की क्या व्याख्या होगी ? अतः किसी स्थिर तत्त्व की स्थिति तो माननी ही पड़ेगी ? बिना उसके माने कुछ कुछ इच्छा स्मृति आदि ही केवल 'आत्म विज्ञान' के सहारे किस प्रकार समझे जा सकेंगे ? इस प्रकार ज्ञान के अतिरिक्त एक स्वामी जाता तो मानना ही पड़ेगा । यही पूर्वमीमांसा विज्ञानवाद की नस पकड़ लेनी है । मीमांसक आत्माओं की अनेकता मानते हैं । बुद्धीन्द्रियघटीरेन्द्रो भिन्न आत्मा विष्णु ध्वज । नानामृत प्रतिबेधम् अर्चमानेषु जातने^४ । प्रभाकर के मतानुसार आत्मा एक है जिसमें ज्ञान कुछ कुछ आदि गुण उत्पन्न होते हैं । उनके अनुसार वह कर्ता भोक्ता और विद्, भी है ।

(१) इत्याहु नास्तिक्य निराकरिषु आत्मास्तित्ता आप्यङ्गवन् भुक्तया ।
बुद्धत्वेतद् विषयवच्च शेषः प्रयाति वेदान्त निवेद्येन ॥ इत्योक्तवार्तिक,
आत्मवाद ।

(२) मीमांसा सूत्र १।१।४

(३) मीमांसा सूत्र १।१।५

(४) देविये तर्ह तिद्यात्त सार संप्रह ६।२ ६; विज्ञाद्वये—इत्योक्तवार्तिक,
आत्मवाद ।

'कर्ता भोक्ता बहो विभुर्गति प्रामाकरा' । प्रमाकर की अपेक्षा कुमारिल के द्वारा की गई आत्मा की चारणा अधिक प्रशस्त है। ऐसा विद्वानों का अभिप्राय है। किन्तु आत्मनाश विषयक प्रभूत विचार को यहीं छोड़ (क्योंकि बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में इस विषय में जो कुछ कहना या बह तो कह ही दिया गया है) अब हम नैतिक तत्त्व पर जाते हैं। यजुर्वागादि को ही सर्वोच्च मार्ग और स्वर्ग को ही सर्वोच्च गन्तव्य स्थापन मानने वाले मीमांसा शास्त्र की नैतिक मान्यता कुछ ऊँची नहीं मान पड़ती। ठीक चाहे वह मछे ही कम का निरव काव्य और निषिद्ध के रूप में विविध विभाग करती हो। साम्य उसका बहुत ऊँचा नहीं है और साधन उसके कर्मकाण्डमय हैं। निर्वर्ण अर्थात् वर्ण (कर्मकाण्ड) वर्ण और काम तक ही उसकी सीमा जाती है जिसकी बुद्ध के उच्च मार्ग से तो कोई तुलना ही नहीं उत्तरकाशीन बौद्ध आचार्य भी ऐसे प्येय को कभी सामने नहीं रख सकते थे। आचार्य कुमारिल की भी इससे आगे बढ़ना पड़ा यद्यपि आत्मा आदि के सिद्धान्त प्रस्थापन करने में वे मीमांसा के बन्धनों को बहुत कुछ मानते रहे^१। चूँकि शास्त्र-ग्रन्थों की विचार-प्रवाही के सामे बुद्ध-मन्तव्य का तुलनात्मक विश्लेषण करते समय हम इस विषय पर काफ़ी प्रकाश डाल चुके हैं अतः यहाँ विस्तार न करेंगे। केवल इतना ही कहना इष्ट है कि बुद्ध-मत की-सी नैतिक मान्यता पूर्ण-मीमांसा दर्शन में उपकलित नहीं होती और चूँकि इस शास्त्र का एकमात्र विषय ही उस बौद्ध का निरूपण करना है जिसकी प्रतिष्ठास्वरूप बहुरूप का आधिर्भाव हुआ था अतः इन दर्शनों की परम्पराओं में यदि सदा वा-विवाद होते रहे तो इसमें कोई आश्चर्य नहीं। अब दोनों दर्शनों के मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों का कुछ मिश्रण कर इस विचार को हम समाप्त करें। जैमिनि और धावर ने मोक्ष की आवश्यकता नहीं समझी क्योंकि स्वर्ग ही उनके सामने सर्वोच्च आदर्श था और 'वामादिगन्ध' स्वर्गजनक कहकर युक्तविधेय^२ अपूर्व ही था उनका सर्वोत्तम आराधनम्। किन्तु बाद के मीमांसकों ने उसके स्वरूप पर विचार किया है। फिर भी जैसे अन्य दर्शनो में जीवन्मुक्ति और विदेहमर्ति अपर निश्चेयत और पर निश्चेयत तथा बौद्ध दर्शन में इन्हीं के अनुकूल निर्वाण

(१) एक वेदान्ती के रूप में कुमारिल के स्वरूप की समझने के लिए देखिए सर्व सिद्धान्त सार संग्रह ।

(२) श्रीमद्भाष्य की अपूर्व की परिभाषा, देखिए उनका व्याख्यान ।

बीर परिनिर्वाण की भावनाएँ पाई जाती हैं। वैसे कोई बात मीमांसा दर्शन में उपलब्ध नहीं होती। यह उसकी एक विशेषता है। प्रजापति के मठानुसार वेद का जब आत्यन्तिक उच्छेद हो जाय और धर्म और अधर्मों का निर्वेद परिहाय हो जाय तब वह मोक्ष होता है^१। धर्म धर्म ब्रह्मचर्य आदि से मुक्त आत्मज्ञान से साधना करने पर कारीरिक जीवन से मुक्ति मिल जाती है। कुमारिक के मठानुसार मोक्ष परम आत्मा की प्राप्ति की अवस्था मात्र है^२ और कुमारिक का यह भी तात्पर्य है कि मोक्ष तब तक साधन नहीं हो सकता जब तक कि वह निवेद्यात्मक न हो^३। इस विरोधात्मक प्रस्थापन में हम सम्भवतः तपायत के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण का स्पष्टीकरण देख सकते हैं। किन्तु फिर भी कुमारिक मोक्ष को मात्र रूप मानते हैं। परन्तु समानता अधिक नहीं बताई जा सकती।

इस प्रकार पूर्वमीमांसा दर्शन को बीड़ दर्शन के सम्बन्ध में हमने देखा। दोनों के सर्वोत्तम तत्त्व ही हमने सामने रखे। अनेक बातों में दोनों की विभिन्नता पाई बल्कि मैं कहना चाहिए कि दोनों के दृष्टिकोण की ही विपरीत पाया। किन्तु किन बातों में? ज्ञान के उपकरणों और परिणामों में ही उसके स्वल्प में नहीं। मीमांसा तो अपने जन्म में बँधे रहने के कारण दृष्ट रहते भी कुछ नहीं कह सकती क्योंकि वह 'पूर्व' की ही जो मीमांसा थी। वेमिनि बाबर और उपरान्त इन सब ने इसी परम्परा को रखा। कुमारिक बरकर कुछ-बाहर निकल आए, किन्तु ज्ञान-मार्ग में प्रवेश नहीं कर सके वे भी। उनका भी आत्मवाद बेबान्त कोटि को नहीं पहुँचा। बीड़ आचार्यों ने मीमांसा

(१) आत्यन्तिकस्तु वैहोच्छेदो निर्वेदधर्माधर्मनिबन्धनपरिहायो ।

तत्त्वान्नोक्त (शास्त्रिणां कृत) ।

(२) परमात्मप्रत्ययवस्थानाधम् । तथा विस्तार से दशोक्तवार्तिक में इस प्रकार 'ज्ञानं मोक्षनिमित्तं च गम्यते नेतिव्याधिना । आत्मा आत्म्य इत्ये तन्मीमांसार्थं न च बोधितम् ॥ तस्मात् कर्मसमाधेय इत्याभावेन मुच्यते । न ह धर्माधर्मार्थं मुक्त्वा मोक्षमित्यवधारणम् न च क्रियायाः कस्यापि चरमाय फलनिष्पत्तिः । तत्र आत्मात्मतत्त्वानां जीवात् पूर्वक्रियात्वादेः । उत्तर प्रवधानावाहेहो मोक्षकाले पुनः । तदभावे न कश्चिद्वि हेतुस्तत्त्वानि लिप्यते ॥

(३) देखिए दशोक्तवार्तिक सम्बन्धाधोपपत्तिहारः ।

सर्कों के तीव्र प्रत्याख्यान किए और उनके उत्तर में उन्हें वे ही मिले बल्कि सम्भवतः कुमारिक के हाथों ही तीव्रतर । किन्तु उनको यही आश्वासन कम न होना चाहिए कि उनके अधिकृत दर्शन का भी उन अग्रिम ‘नास्तिक्य-निराकरणम्’ (यह उपपद कुमारिक ने साबर के लिए प्रयुक्त किया है किन्तु उनके लिए भी यह प्रयुक्त किया जा सकता है ।) आचार्य के द्वारा ‘उपनिषत्प्रबल्य’ मानकर अपने ढंग से महत्त्व स्वीकार किया गया और उसी प्रकार मीमांसकों को भी बौद्ध आचार्यों का कुछ कम हस्त न होना चाहिए बिनके सत आगाह करने के फल स्वल्प ही वे सम्भवतः यन्त्रादि की फल-प्राप्ति के विमोह से अपने मन को हटाकर उसे निष्काम यज्ञ में जोड़ने बाधे हुए । दोनों ने एक दूसरे का विरोध कर एक दूसरे को दान ही दिया है, जिससे दोनों का ही कल्याण और दोनों का ही मार्ग प्रशस्त हुआ है ।

ऐ-बौद्ध दर्शन और वेदान्त

‘वेदान्त’ शब्द से तात्पर्य भारतीय दर्शन में अपने पारिभाषिक अर्थों में उपनिषदों और उनके उपकारी घाटीरक धर्म आदि शास्त्रों से है^१ । उपनिषदें प्राचीनतम वेदान्त-ग्रन्थ हैं । वे ज्ञान के चरम निष्कर्ष हैं जिन्हें ऋषीमुपासक भारतीय मनीषा ने प्राप्त किया है । उपनिषदों के दर्शन का विकास विभिन्न ऋषियों ने किया था यह हम पहले देख चुके हैं । अतः उनके प्रमाणों में जहाँ-तहाँ विभिन्नता भी है । सृष्टि-जन्म-विनाश को लेकर मारी मत्तमेद उपनिषदों के ऋषियों में था । उपनिषदों के दर्शन को एक समन्वित रूप देने का प्रयत्न सर्व प्रथम ब्रह्मसूत्र में किया गया । ब्रह्मसूत्र का ही सुसंगत नाम घाटीरक-सूत्र या वेदान्त-सूत्र भी है । ‘घाटीरक’ शब्द का अर्थ है घाटीर में रहने वाले जीव का विवेचन करने वाला शास्त्र । घाटीर में उत्पन्न अर्थात् जीव । ‘घाटीरमेव घाटीरकम् । घाटीरके अथ घाटीरक-जीव’ । इस प्रकार ब्रह्मसूत्र जीव-शास्त्र या आत्म शास्त्र है । जीव को भी प्रायः वेदान्त-ग्रन्थ माना जाता है क्योंकि वह स्वयं उपनिषदों की मार्गों से हुए द्वारा गुना हुआ समुद्र ही है । उपनिषद् ब्रह्मसूत्र और गीता वेदान्त के ‘प्रस्थान त्रय’ अर्थात् तीन प्रस्थान कहलाते हैं । उपनिषदों और गीता के साथ बौद्ध दर्शन का सम्बन्ध-विवेचन हम पहले कर चुके हैं । यहाँ ब्रह्मसूत्र और

(१) वेदान्तो नाचोपनिषत्प्रधानं तदुपकारीणि घाटीरकसूत्रादीनि च ।
वेदान्त-सार ।

उस पर आधारित बेदान्त-दर्शन की विकास-परम्परा को लेकर कह कहा दृष्ट होना ।

बेदान्त दर्शन भारतीय विचार की सर्वोत्तम उपज है । उसे हम भारत का प्रतिनिधि राष्ट्रीय दर्शन कह सकते हैं, जब कि भारतीय दर्शन के अन्तर्देशीय या विश्ववर्गीय स्वरूप की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति बीछ दर्शन में ही हुई है । औपनिषद ज्ञान एक है किन्तु उस एकता में अनेकता की उपलब्धि होती है । यही कारण है कि विभिन्न ब्रह्मसूत्रों में उपनिषदों के अन्तर्भूत के एकीकरण का प्रयत्न किया गया स्वयं उनकी अलग-अलग पाँच व्याख्याएँ कालान्तर में की गई जो विभिन्न बेदान्त-सम्प्रदायों के रूप में बाद में विकसित हो गई ।

महर्षि आचर्य ने ब्रह्मसूत्रों की रचना की । डा वात्सनाथ के मतानुसार ब्रह्मसूत्रों का रचना-काल इसकी पूर्व द्वितीय शताब्दी है^१ । अन्य विद्वानों ने इससे मत भी प्रकट किये हैं^२ । इतमें तबेई बदान्त-दर्शन के पंचमुखी नही कि ब्रह्मसूत्रों का प्रचलन बुद्ध-काल के पाँच विकास पर एक बिहंगम बार हुआ । ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य के रूप में सर्वप्रथम श्रीभाष्य और उपर्य ने वृत्ति लिखी थी जो आज प्राप्त नहीं हैं । श्रीभाष्य-वृत्ति का

उद्धरण आचार्य रामानुज ने अपने ब्रह्मसूत्र-भाष्य (श्रीभाष्य) में किया है । ब्रह्मसूत्रों के उपलब्ध भाष्यों में सबसे प्राचीन आचार्य शंकर का है जिसकी रचना आठवीं शताब्दी में हुई । इस भाष्य के ऊपर एक विशाल उपकारी साहित्य बार की शताब्दियों में लिखा गया । शंकर और उनके अनुयायियों के द्वारा बेदान्त के निर्विशेषाईत स्वरूप का समर्थन किया गया । यही शंकर का मत था । रामानुजाचार्य ने म्यारहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर अपने प्रसिद्ध 'श्रीभाष्य' की रचना की । उनका मत 'विशिष्टाईत' के नाम से प्रसिद्ध है । रामानुज के मत की वृत्ति में भी प्रभूत साहित्य लिखा गया । आचार्य निम्बार्क ने भी म्यारहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखा । उनका मत 'ईताईत' या 'वेदावेर' के नाम से प्रसिद्ध है । आनन्दलील ने तेरहवीं शताब्दी में ब्रह्मसूत्रों पर अपना भाष्य लिखा जिनमें ब्रह्मसूत्रों की हीमवी व्याख्या की गई थी । यह भाष्य ही भाष्य सम्प्रदाय का आधार है । आचार्य वस्तु ने गन्धर्वी शताब्दी में

(१) हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, जिम्ब्रू दूसरी गुल्ल ४१८

(२) इतिहास राजाहृष्यम् इण्डियन फिलॉसफी जिम्ब्रू दूसरी गुल्ल ४११

अपने बुझाईत मत की पुष्टि करते हुए ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखा। इस प्रकार पांच प्रकार की विभिन्न व्याख्याएँ ब्रह्मसूत्रों की हुई। संकर के बजावा सेव्यार सम्प्रदाय वैष्णव सम्प्रदाय कहलाते हैं जब कि संकर को हम सेव कह सकते हैं या सब से उज्जीव केवल अद्वैतवादी भी। यह ध्यान रखने की बात है कि ये पाँचों आचार्य दक्षिण के ही निवासी थे। आचार्य संकर मतभार के रामानुज उमिष्ठ के निम्बार्क सेक्यु प्रवेश के और आनन्दतीर्थ और बल्लभ कमल कर्नाटक और सेक्यु प्रवेश के।

ब्रह्मसूत्रों और वेदान्त के उपर्युक्त पाँच सम्प्रदायों के मध्य में कुछ उप-निषद्-उपकारी ग्रन्थ साहित्य भी है जो अपनी महत्ता और प्रभावशीलता के कारण वेदान्त की ही कोटि में आता है। इसमें प्रथम ग्रन्थ तो है योग बासिष्ठ जो हमारे देश में साबको को अत्यन्त प्रिय है और जिसकी-सी छर छटा और निर्झाव वेदान्त-वैराग्य जन्य विरुद्धी दुर्लभ है। दूसरा ग्रन्थ जो इसी दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है वह है महामनीषी आचार्य यौङ्गाह की अद्वितीय शार्ङ्गिक और काव्यमय कृति 'नारदस्य कारिका' या 'नामघात'। इनके बाद ही वेदान्त का पंचमूखी विकास प्रारम्भ होता है। अतः अपने विवेचन में हम पहले ब्रह्मसूत्रों को छोड़ कर योग बासिष्ठ को और उसके बाद यौङ्गाह और उनकी माण्डूक्य कारिका को केकर कमल वेदान्त के पंचमूखी विकास पर आँगे। पहले हम ब्रह्मसूत्रों को लेते हैं।

हम पहले कह चके हैं कि ब्रह्मसूत्रों की पाँच विभिन्न व्याख्याएँ ब्रह्मन्त के आचार्यों न की हैं। हम इनके सहारे ही ब्रह्मसूत्रों के मन्तव्यों को जानने का प्रयत्न करते हैं। इनसे व्यतिरिक्त स्वयं बाहरायन का मत क्या था यदि वह हम जानने की कोश करें, तो भाष्यों का सहाय छोड़ देना ही पड़ेगा। उस हालत में महर्षि बाहरायन के मन्तव्य का पता लगाना हमारे लिये बड़ा कठिन हो जायगा यद्यपि वह अत्यन्त आवश्यक होना। सेक्युपियर के सम्बन्ध में हमने अनेकी समालोचना को अस्तर रहने सुना है 'हम पृष्ठते-ही-गुच्छते रह जाने हैं किन्तु तुम स्मित करते हो और चुप रह जात हो ज्ञान का अतिश्रम करते हुए'। महर्षि बाहरायन के सम्बन्ध में यह बात सेक्युपियर से भी अधिक ठीक है। दो-दो बार बार अक्षरों के सूत्र-समूह से क्या अर्थ निकालें ? फिर भी प्रयत्न करना मानवीय बुद्धि का काम है।

{1} We ask and ask, thou smilest and art still
out topping Knowledge !

‘ब्रह्मसूत्र’ ‘वेदान्त सूत्र’ वषषा ‘छातीरक सूत्र’ ‘ब्रह्म’ वषषा ‘छातीर’ की मूल्य विष्ठा को केकर प्रवृत्त होता है, वैया कि उसके प्रथम सूत्र ‘ब्रह्मो ब्रह्मविज्ञासा’ (जब भाषे ब्रह्म की विज्ञासा) वे ब्रह्मसूत्र दर्शन कीर स्पष्ट विरित हैं । ब्रह्मसूत्र में चार अध्याय हैं । बौद्ध दर्शन से प्रथम अध्याय ब्रह्म के स्वल्प एवं बीर बीर वषष उसकी दुष्टता के साथ उसके सम्बन्ध का निरूपण करता है

द्वितीय अध्याय में इसी स्थिति का स्पष्टीकरण एवं इसके विरुद्ध मतों का प्रत्याख्यान है । तृतीय अध्याय में साधनतन्त्रति का वर्णन है और चतुर्थ अध्याय में ब्रह्मविष्ठा के फल का वर्णन है । इसीप्रिय इनका नामकरण भी कमरा समन्वयाध्याय वषषिरोमाध्याय साधनाध्याय बीर फलाध्याय हैं । यही इस चतुराध्यायी छातीरक मीमांसा की संक्षिप्त विषय-सूची है । सब वेदान्त-भाष्यों का ब्रह्म में ही तात्पर्य है वह तो ब्रह्म सूत्रकार ने मसी प्रकार दिखाया है किन्तु उस ब्रह्म का स्वल्प स्वा है इसके विषय में उन्होंने कुछ स्पष्ट उत्तर मनुष्यों को सम्भव नहीं दिया । यही वाचस्पय वेद को शास्त्र मानते हैं^१ । बीर शास्त्र को वेते हैं अत्यन्त बह्व बीर प्रमाणवत्ता^२ । तर्क के द्वारा परम सत्य धर्म नहीं है^३ वह उनका स्पष्ट विचार है । अतः वेद के विषय में बुद्ध का ब्रह्मसूत्रकार से विपरीत मत है किन्तु तर्क के विषय में प्रायः समान ही मत है । प्रत्यक्ष बीर अनुमान वषषा यों कहिए कि धृति बीर स्मृति से वो प्रमाण वाचस्पय को मान्य है^४ । निरस्त वषषा में वो ब्रह्मसूत्रकार तर्क का उपयोग वाचस्पय मानते हैं किन्तु अनिरस्त में शास्त्र ही उनके लिए एक मात्र प्रमाण है^५ । तथापि वो निरस्त को छोड़ अनिरस्त में गए ही नहीं केवल उसकी एक भजक ही अनुमृति से उन्होंने

(१) अतएव च निरूप्यत्वम् । १।१।२९ मीमांसकों के यह मत समान ही है ।

(२) क्योंकि ब्रह्म की तिद्धि ही शास्त्र पर अवलम्बित है ‘शास्त्रयोनित्वान्’ । १।१।३

(३) तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति वैवेकयप्यविमोक्ष प्रत्यक्षः । २।१।११

(४) धर्म इति वैप्रज्ञात् प्रबलप्रत्यक्षानुमानाध्याम् । १।१।२८; अपि च संरायने प्रत्यक्षानुमानाध्याम् । ३।२।२४; वर्ज्यतत्त्वैर्ब प्रत्यक्षानुमाने । ४।४।२

(५) धृतेस्तु धर्मनूनाध्याम् । २।१।२७

मनुष्यों को ही । तर्क को अनुमति से निम्न स्त्री में रखने के बाहरायण भी परमात्मा ही^१ और संराजन ज्ञान-प्रसाद और विमल-सत्य होने पर ही सत्य को देखन योग्य दृष्टि मिल सकती है^२ इसमें तो बाहरायण के समान ही तथा यत् को भी क्या आपत्ति हो सकती है बल्कि इस साधन-सम्पत्ति की अधिक विस्तृत व्यापक और तालिक व्याख्या करना तो उनका कार्य ही है । यदि साधन अच्छे हैं तो साध्य भी अच्छा होना ही चाहिए । ब्रह्म को प्रमत् का उत्पत्ति स्थिति और रूप बताना^३ 'स्वाप्यवात्'^४ वह कर उसकी सिद्धि करना प्रबल से उसे व्यक्तिरिक्त और सब गुणों का अभिप्लवन बताना^५ सर्व ज्ञत्व विगुह्यत्व आदि बुरों का उसमें होना बताना^६ ब्रह्म का प्राप्त^७ आत्मा का प्रकाश और मनुष्य की हृदय रूप गह्रा में उसे रखने वाला ठहराना^८ और इन सब से ऊपर उसमें निष्ठा के द्वारा ही मोक्ष का उपदेश करना^९ ये सब बातें बाहरायण की ज्ञान-परिभाषा की मुख्य हैं किन्तु तथागत की प्रज्ञा-पारमिता इनसे अनपेक्ष हैं । वह 'कर्म के रूप में विरह के एक 'अमृतस्तम्भ' (ब्रह्मसूत्रकार के शब्द^{१०}) की ओर संकेत तो करती है किन्तु ब्रह्मसूत्रकार

(१) ब्रह्मणे तु । १।१।१ तर्कप्रतिष्ठानाद्यप्यस्यवानुमेवमिति केदेवमप्यविनीह-प्रसंगः । १।१।११

(२) अपि च संराजने प्रायजानुमानाम्याम् । ३।२।२४ मिताइये 'ज्ञान प्रसादेन विगुह्यतात्वा चाप्यते निष्कलं व्यापमानः । मुच्यते ३।१।८ 'कतिच्छोऽऽ प्रायमात्मानमैकान्- कठ ४।१

(३) जन्माद्यस्य यत्तः । १।१।२

(४) १।१।९

(५) सर्वधर्मीयपक्षेण । १।१।१७

(६) सर्वत्र प्रतिद्वीपदेनाम् । १।२।१ विवर्तितमुचीपक्षेण । १।२।२ सर्वोपेक्षा च तदुक्तानाम् । १।२।३

(७) ज्ञातृव्य प्राप्तः । १।१।२३; मिताइये 'प्राप्तस्य प्राप्तः' । बृहदारण्यक ४।४।१८

(८) व्योमिद्वरमानिमानाम् । १।१।२४

(९) अर्धमौक्तशास्त्रपरिभाषा नति श्रेष्ठ निवाद्यावदिहं प्योमवत्तः । १।१।७; मिताइये एव न आत्मानाह हरेः । उपनिषद्

(१०) मिष्टस्य मोक्षोपदेनाम् । १।१।७

(११) अमृतस्तम्भोपदेनाम् । १।१।९

की ही तरह उसका प्रस्थापन नहीं करती कारण कि वह 'उपधान्तोभ्यमात्मा' की ओर ही अधिक प्रवण होती है। ब्रह्म को छोड़ कर ब्रह्म-मार्ग पर ही अधिक निबद्ध दृष्टि होती है। इस 'मार्ग' (मग्ग) में ही निपट्य करने से उसके मही मोक्ष के उपदेश का निबान है। 'तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्'। इसी प्रकार भगवान् सूत्रकार का जीव ब्रह्म और जगत् पर विचार करना कारणवत् की समस्या को सूक्ष्माना आत्मा और ब्रह्म के सम्बन्ध का निरूपण करना आदि बातें ऐसी हैं जिनके प्रतिकूल सिद्धान्त हमें उत्तरकाशीन बीज भाषाओं की परम्परा में जिन्होंने नैरात्म्यवाद अपिकभाव आदि सिद्धान्तों को प्रतिपादित किया बहुत मिल सकते हैं किन्तु सम्यक् सम्बुद्ध इन सब बातों और प्रतिपादों से परे थे। ब्रह्मसूत्रकार ने ब्रह्म को जगत् का निमित्त और उपादान दोनों ही कारण माना है^(१)। कारण और कार्य के पुन विभिन्न हुआ करे, किन्तु वे दोनों एक ही बीज होते हैं, ऐसा भी उन्होंने कहा है^(२)। ब्रह्म और जगत् को उन्होंने मनस्य और अनिमन ही माना है जैसे मिट्टी के बर्तन से मिट्टी को^(३)। मायावाद को कदाचित् उन्होंने नहीं माना है^(४)। उन्होंने माना है कि ब्रह्म अपनी ही श्रद्धा के लिए जगत् के रूप में प्रवेश कर जाता है और उसमें कोई विचार नहीं आता^(५)। इस प्रकार जीव जगत् और ब्रह्म के विषय को लेकर बहुत कुछ कहा है और इस दृष्टि से उत्तरकाशीन बीज विचार में जो कुछ भी उनको अपनी स्थिति के प्रतिकूल आता है उस सबका प्रत्याख्यान उन्होंने स्वयं दूसरे अध्याय के दूसरे पाद में कर दिया है जिस पर विचार इस समय न कर पाकर दर्शन पर विचार करते समय आगे करेंगे। हाँ एक बात कहना और जरूरी है। मीनि-सत्य ब्रह्मसूत्रकार ने स्पष्ट रूप में उपनिषदों का ही माना है^(६)। अतः जो बात बुद्ध के दर्शन की औपनिषद दर्शन के साथ तुलना करते समय हम यह बूके हैं वह महा भी ठीक है। 'अपगूहाधिकरण' में बूढ़ों के लिए कुछ भी आभास

(१) १।१।२३ २७

(२) इन्द्रिय २।१।१४ २

(३) इन्द्रिय २।१।१४; १।१।२२

(४) मायामार्गं तु कात्मन्यनामविध्यतत्त्वव्यपत्तयः । ३।२।३

(५) भित्तादौ २।१।३३; १।१।२६; २।१।२७

(६) वैशिष्ट २।१।४०-४२

(७) १।३।३४ ३८

ममबान् बाहरायन ने नहीं दिया है यह उनके गौरव में एक बड़ी हानि माने जाती बात है। भेदान्त-दर्शन की सारी महत्ता यहाँ धरापायी हो जाती है और बहरायन हुआ आधुनिक विद्यार्थी सोचने लगता है कि अन्ततः ब्रह्मान्त का यह सब ज्ञान-विवेचन क्या बौद्धिक ही है? धूर्त के सम्मुख में बाहरायन की स्थिति की जो व्याख्या हम यहाँ के रहे हैं वह यथार्थ नहीं है यह इसी से स्पष्ट हो जाता है कि इस प्रसंग में धुंकर और रामानुज जैसे विरोधी भाषार्थ भी जैसे एक दूसरे से धूर्त का अपमान करने में प्रतिस्पर्धा-शी करते हैं। धूर्त को यज्ञ का अधिकार नहीं है वह संस्कार के योग्य नहीं है यह पक्का उसका बर्जित है इन बातों में बाहरायन धुंकर और रामानुज में कोई अन्तर नहीं है। यहाँ हमें ममबान् बुद्ध की 'आनुवर्णी बुद्धि' के वास्तविक महत्त्व का ध्यान होने उपाता है 'अस्सत्तायन सुत्तन्त' की हमें याद आने लगती है जहाँ ममबान् ने धूर्त के अधिकार का जोषमापन तैयार किया था। यही हम सबसे अधिक अनुभूति कर सकते हैं कि भारतीय समाज के लिए छठी शताब्दी ईसवी पूर्व ममबान् बुद्ध ने क्या दिया था और उसका क्या महत्त्व था। समवर्णपरायण बुद्ध के केवल एक शब्द पर इन लोकोक्त अभेदवायियों के सम्पूर्ण ब्रह्ममूत्र और भाव्य प्योछावर है। वैराग्य की महिमा ममबान् मूत्रकार ने स्वीकार की है^१ और धर्म और ज्ञान को मिलाने का भी प्रस्ताव किया है^२। मनुष्य की निर्बलता को स्वीकार कर प्रतीक उपासना का भी निर्बंध किया है^३ और निर्बंध किया है देवों की पूजा का भी चाहे वे ब्रह्म के अधीन ही क्यों न हों^४ ? किन्तु विरोध बार तो मूत्रकार ममबान् ने सत्यपन पर ही दिया है जिससे वे अप्ययन ब्रह्म की भी अनुभूति सम्भव मानते हैं^५। फिर एक बात यह है कि बाहरायन जीवन्मक्ति में भी विश्वास करने हैं और इस प्रकार जीते जी निर्वाण के विचार से यहाँ कुछ सादृश्य दिखाई पड़ता है किन्तु जब कि बुद्ध उसकी नैतिक स्थिति पर जोर देकर ही ऐसा उपदेश देते हैं जीवन में उसका आचरण देखना चाहते हैं बाहरायन ने केवल बौद्धिक दृष्टिकोण से ही विचार किया है^६। मनुष्य-मनुष्य में भेद

(१) ३।४।९

(२) ३।४।३२ ३५

(३) ४।१।४

(४) ३।१।३८ ४१

(५) ३।२।२३ २४

(६) तरपियम उत्तरपूर्वाययोत्तेयविनासी तरपवेयान् ४।१।१३; इतराय-

देखने से जो विरत नहीं। ज्ञान पर जो विषादियों के एकाधिकार को बलता है। भूत के प्रति जिसकी निश्चयता नृणा-भुक्ति है, वह जीवन्मुक्ति का क्या अनुभव करेगा कष्ट समझ में नहीं आता। साधन और साध्य की मोक्ष और उक्तों मार्ग की सही संयति बौद्ध दर्शन में है। अश्वेत की सही निष्ठा—समाज को धिक्कारों को व्याप्त करने वाली निष्ठा—उन सम्प्रदाय 'वेदान्त' (वेदान्त) के दर्शन में है। उसकी सहाय भी ब्रह्मसूत्रों में नहीं मिलती और इसका प्रभाव है 'अपसृष्टाधिकरण'। अब हम योगवासिष्ठ के साथ बौद्ध दर्शन की कुछ तुलना करेंगे।

बौद्ध दर्शन और योगवासिष्ठ

योगवासिष्ठ को हम साधनार्थक वेदान्त का ग्रन्थ कह सकते हैं। भूमिसूत्रों के विचार के लिये यह ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी है और उनमें लोकप्रिय भी है। राम और विवेक का तो इस ग्रन्थ को निधान ही कहना चाहिये। निष्ठ को धान्ति से मर देना जो ब्रह्मनिष्ठता का कसब है। इस ग्रन्थ की अपनी विशेषता है। जीवन्मुक्ति की अनुभूतियों से यह महाग्रन्थ स्पष्ट है। योग-वासिष्ठ में वासिष्ठ मुनि ने राम के प्रति योग-वेदान्त का उपदेश दिया है। जो ज्ञान योग-वासिष्ठ में निहित है। उसकी परम्परा वहाँ अत्यन्त प्राचीन बताई गई है। वासिष्ठ मुनि ने कहा है कि वह ज्ञान उन्हें ब्रह्मा से प्राप्त हुआ था। 'इष्टमुक्तं पुण्यं कन्दे ब्रह्मणा परमेष्ठिना'। वासिष्ठ द्वारा राम को दिये गये इस उपदेश का महर्षि वात्सीकि ने योग-वासिष्ठ के रूप में ग्रन्थ-बद्ध किया है, ऐसी प्राचीन मान्यता है। परन्तु आज बिना रूप में योग-वासिष्ठ हमें मिलता है वह महर्षि वात्सीकि की रचना नहीं जाना जा सकता। योग वासिष्ठ का प्रचलन-काल ज्येष्ठाष्टक काफी अर्धशताब्दी है। परन्तु योग वासिष्ठ का रचयिता चाहे जो एसा हो और कुछ भी उसका काल हो वह जीवन्मुक्त अश्वेत-ज्ञान-दर्शी महापुरुष अवश्य था इसमें सन्देह नहीं।

बौद्ध दर्शन के साथ योगवासिष्ठ-दर्शन की तुलनात्मक समीक्षा करने से पूर्व हमारे लिये योग वासिष्ठ के युग को जान लेना आवश्यक है। उसकी कुछ

व्येकमर्तसंकेतः पृष्ठे तु १४१।१४ अनात्मन्य कार्यं एव तु पूर्वं तदवधेः।

४१।१५; भोवेन स्थितरे कथयित्वा सम्प्रपद्यते ४१।१६

(१) योगवासिष्ठ २।१ १५ मिलाने वहाँ 'पूर्वमुक्तं समवता यस्यात्स पद्यग्रन्थम्। अतिरिक्त कथयाम्यहम्। २।३।१

अवयव प्राप्त कर देने पर हम उस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को अच्छी तरह देख सकेंगे जो बौद्ध धर्म और दर्शन ने योग-वासिष्ठ की रचना-प्रकृति के सिधे प्रस्तुत की है और जिसका प्रधान बेदांत दर्शन के विकास पर भी काफी पड़ा है। योग-वासिष्ठ के निर्वाण-अकरण में बीता के २७१ श्लोक उद्धृत हैं^१ इससे स्पष्ट है कि योग-वासिष्ठ बीता के बाद की रचना है। परन्तु इससे उसकी अर्वाचीनता का हमें कोई ठीक बोध नहीं होता। विभिन्न-विभिन्न मत प्रकट किये हैं। डा. कर्कह्वार के मतानुसार योग-वासिष्ठ की रचना छेहवीं और बीसवीं शताब्दियों में हुई^२। विन्टरनिट्स के मतानुसार योग-वासिष्ठ संकराचार्य की समकालीन रचना है अर्थात् उसका प्रणयन बाठवीं शताब्दी के अन्त या नवीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुआ जो प्रायः संकराचार्य का समय माना जाता है^३। एक अन्य विद्वान् (डॉ. शिवप्रसाद बहुाचार्य) ने बसवीं शताब्दी के केकर बाद हुई शताब्दी तक का समय योग-वासिष्ठ का रचना-काल माना है^४। डा. सुरेन्द्रनाथ रासगुप्त ने सातवीं या आठवीं शताब्दी में योग-वासिष्ठ की रचना सम्भव मानी है^५। योग-वासिष्ठ के रचना-काल की समस्या का पूर्ण समाधान हमें डा. भीष्मलाल आग्नेय के इस सम्बन्धी अध्ययन में मिलता है, जिसे प्रायः सभी आधुनिक पूर्वी और पश्चिमी विद्वानों ने स्वीकार भी कर लिया है। योग-वासिष्ठ-दर्शन का सर्वप्रथम व्यवस्थित अध्ययन प्रस्तुत करने का श्रेय डा. आग्नेय भी को ही है और जिस ऐतिहासिक समुच्चय तथा निष्पन्न समीक्षात्मक पद्धति से उन्होंने इसके प्रणयन-काल की समस्या को सृज्जया है उसे हम सर्वांग में प्रामाणिक मान सकते हैं। डा. आग्नेय भी के मतानुसार योग-वासिष्ठ का रचना-काल कालिकास से पीछे और भद्वहिर

(१) देखिये डा. भीष्मलाल आग्नेय : योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त पृष्ठ १७-१९

(२) एन. आर्जट लाहान और डि. रिन्नीमल सिन्धरेवर और इन्धिया पृष्ठ २५८

(३) हिस्ट्री ऑफ इन्धियन सिन्धरेवर, सिन्धर पहली, पृष्ठ ४४३-४४४। भीष्मलाल आग्नेय : योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ १३ में उद्धृत।

(४) देखिये डा. भीष्मलाल आग्नेय : योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ १३

(५) इन्धियन आइन्धियनलिज्, पृष्ठ १५४

से पहले का है^१। 'मैत्रयूत' की कथा का संक्षिप्त विवरण योग-वासिष्ठ में है और कहीं-कहीं महाकवि के शब्दों का भी अनुवर्तन किया गया है^२। भर्तृहरि के 'भाव परीय' और 'वैराग्य-शतक' के अनेक पद्यों के साथ योग-वासिष्ठ के समानार्थक श्लोकों का तुलनात्मक अध्ययन कर डा. आशेष जी ने यह निष्कर्ष निकाला है कि योग-वासिष्ठ भर्तृहरि के उपर्युक्त ग्रन्थों से पूर्वकालीन रचना है^३। भर्तृहरि का समय प्रायः सातवीं शताब्दी ईसवी का मध्य-भाग माना जाता है। अतः यह निश्चित है कि सातवीं शताब्दी ईसवी से पूर्व योग-वासिष्ठ कबम्ब विद्यमान रहा होगा। सातवीं शताब्दी से पूर्व योग-वासिष्ठ की स्थिति स्वीकार कर लेने पर हमारे लिये यह मानना आवश्यकता नहीं हो जाता है कि योग-वासिष्ठ संकर और गौड़पाद से पूर्व काल की रचना है। विशेषतः विवेक चूडामणि और माण्डूक्य कारिका के साथ योग-वासिष्ठ का तुलनात्मक अध्ययन कर और इन ग्रन्थों से भाषा और भाव में समान अनेक श्लोकों का उद्धरण कर डा. आशेष जी ने विद्वत्तापूर्वक यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि योग-वासिष्ठ में प्रतिपादित अद्वैत ब्रह्मण्ड संकर और गौड़पाद से पूर्वकालीन है और इन दोनों आचार्यों ने योग-वासिष्ठ के विचारों को मौलिक परम्परा द्वारा प्राप्त किया था^४। इसका अर्थ यह है कि उपनिषदों के बाद अद्वैत ब्रह्मण्ड का सर्वप्रथम निरूपण हमें योग-वासिष्ठ में मिलता है, जिसका अनुसरण कुछ मात्रा में आचार्य गौड़पाद और उनके शिष्य के शिष्य आचार्य संकर ने भी किया है। कुछ उत्तरकालीन उपनिषदों से भी योग-वासिष्ठ पूर्वकालीन है। योग-वासिष्ठ के अनेक श्लोक महोपनिषद् मुक्तिफोपनिषद् और मैत्रेय्युपनिषद् आदि उपनिषदों में पाये जाते हैं और डा. आशेष जी के मतानुसार ये श्लोक मूलतः योग-वासिष्ठ के हैं और इनका अलग-अलग संकलन कर उपनिषदों के रूप में अन्तर्भूत कर दिया गया है^५। इस सब विवेचन में हमारे लिये जो बात सबसे अधिक महत्वपूर्ण है वह यह है कि योग-वासिष्ठ गौड़पाद संकर और भर्तृहरि से पूर्व की रचना है और पूर्वकालीन उपनिषदों के बाद अद्वैतवाद का

(१) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ३४

(२) उद्धरणों के लिये देखिये 'योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त' पृष्ठ ३९

(३) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ३५-९७

(४) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त पृष्ठ १४-२२

(५) योग-वासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृष्ठ ४५-५९

सर्व प्रथम प्रश्न है। इस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रख कर जब हम बौद्ध वर्चन के साथ उसके ऐतिहासिक सम्बन्ध की विवेचना करेंगे और देखेंगे कि किस प्रकार पूर्व-सुकरयुग से अद्वैत ब्रह्मान्तियों में बौद्ध वर्चन के साथ अद्वैत तत्त्व की एकता स्थापित करने की वैष्टा काम करती बनी या रही थी और किस प्रकार योग-साधना के आत्ममग्न के रूप में बुद्ध के समान ऐतिहासिक व्यक्तित्व का अभाव उन्हें छटक रहा था जिसकी पूर्ति उन्होंने पहले राम और कृष्ण को मयवान् विष्णु के अवतार के रूप में लाकर की परन्तु उससे पूरा काम चलाता न देख कर उन्होंने राम के एक दूसरे रूप की स्थापना योग-वासिष्ठ में की जो मनुष्यों के लिये अधिक अनुकूल थी जिस पर हम अभी विचार करेंगे।

योग-वासिष्ठ का प्रथम अध्याय वैराग्य-प्रकरण है। उसमें राम के वैराग्य का वर्णन किया गया है जबकि वे वीरुष और यौवन की ब्रह्मसन्नि में थे। तबपि राम का यह संबंध गौतम बुद्ध के विवाह का-सा नहीं है। यद्यपि बुद्ध के भी गान्धी के पड़ पड़े थे उसके शरीर में भी कैंपकैंपी थी बाध्मीय हाथ से बिग पड़ता था लड़ा भी उससे नहीं हुआ जाता था और वह निष्काम आकर जीवन-यापन करना अपने लिये अधिक योग्यकर समझने लगा था परन्तु राम के वैराग्य की रेखाएँ इनसे अधिक पहरे रंगों से अंकित हैं। योग-वासिष्ठ के ‘वैराग्य-प्रकरण’ को हम आसानी से वैराग्य का महाकाव्य कह सकते हैं। सीता के ‘अर्जुन-विपाद-योग’ की अपेक्षा उसका विपाद अधिक दम्यौर और दार्शनिक है। राम को जीवन में कुछ सार दिखाई नहीं पड़ता। उसकी अनिश्चयता का चिन्तन करते-करते वे सांसारिक कामों में अपनी सारी शक्ति खो बैठते हैं। उन्हें सब कुछ अकल-सा दिखाई पड़ता है। राज्य का सम्पूर्ण वैभव भी उन्हें तृप्त नहीं कर सकता। उनके सेवकों ने उनकी वैराग्य-रथा का वर्णन इन शब्दों में रामा दशरथ के पास आकर किया था “राजन् ! कुमार रामचन्द्र की रथा अत्यन्त ही शोचनीय होती जा रही है। हमारी समझ में नहीं आता कि उन्हें क्या हो गया है ? बहुत बार माद दिखाने पर वे अपने निरय कर्मों के करने में प्रवृत्त होते हैं और उनको किसी प्रकार का उत्साह नहीं है। सब ही बिना बदल रहते हैं। स्नान दैनार्चन शान भोजन आदि कमी करते हैं कमी नहीं करने। जरा-अरा-सी बातों पर उनको क्रोध आ जाता है क्योंकि जो कुछ भी उन्हें करना पड़ता है, वे मन से नहीं करते। कोई भूषण उनको पसन्द नहीं आता। जो वस्तुयाँ उनको प्रसन्न करने

के लिये उनके पास छोड़ी गई हैं, उनसे उनको बहुत ही मुश्किल होती है। जितने सुन्दर, स्वादु और मनोहर पदार्थ हैं उनको देखकर वे नाक बड़ा केते हैं। सारा ही मन रहते हैं। एकान्त पसन्द करते हैं। यदि कभी हम उन्हें बोधते सुनते हैं तो ऐसे शब्द हमारे कानों में पड़ते हैं—‘सम्पत्ति से क्या? विपत्ति से क्या? भर-भार से क्या? राम-रंभ से क्या? सब कुछ व्यर्थ है। किसी वस्तु से परम सुख नहीं मिलता। हम नहीं जानते कि वे क्या चाहते हैं किस चीज का स्वाद करते हैं। हम केवल यही जानते हैं कि वे प्रति दिन कुछ होते जा रहे हैं पीछे पड़ते जा रहे हैं। उनकी हास्य को देखकर उनके बीर धीरे धीरे बुझी रहते हैं। माताओं को भी बड़ी चिन्ता बनी रही है। राजन्! हम नहीं जानते कि उनके लिये क्या किया जाय। इसलिये आपको सूचना देने हम आये हैं। वसरव ने जब राम को बुलाया तो उन्होंने बसिष्ठ और विरवामिश के सामने जनने मन की श्वा इन शब्दों में सुनाई, “ज्यों-ज्यों मेरी संसारात्मक व्यतीत होती जा रही है मेरे मन में यह विचार बृद्ध होता जा रहा है कि संसार में कोई भी सार वस्तु नहीं है। जगत् में मुझे कुछ भी वास्तव नहीं रही। मेरी समझ में नहीं आता कि राज्य करने से लोगों के पीछे बढ़ने से स्वामी का उपासन करने से सुन्दर स्त्रियों के संग से मनुष्य को कैसे सुख की प्राप्ति हो सकती है? एक-दिन मैं देखता हूँ कि जिनको वे सब वस्तुएँ प्राप्त हैं वे भी महा दुःखी हैं। संसार के लोगों से सुख की आशा करना व्यर्थ है मृत्युम्ना है। इन्द्रियों के भोग विषयारी सर्प के फल के समान दुःखदायी हैं। मनुष्य को इस जीवन में कभी और कभी भी शान्ति प्राप्त नहीं होती। जीवन के पीछे क्या होता है हम नहीं जानते। हम कहा से आते हैं, कहा जाते हैं कुछ मायम नहीं है। वह संसार क्या है क्यों है और इसका अन्त क्या है हम कुछ नहीं जानते। मुझे तो संसार में किसी वस्तु की वाञ्छा नहीं है। मैंने इस जीवन से प्रेम नहीं क्योंकि इसमें मुझे कुछ भी सार विचार नहीं पड़ता। मुझे आप वह मार्ग बताइए जिस पर चलने से मुझे संसार कभी बन्धे में न गिरना पड़े। यदि आप मुझे ऐसा कोई उपाय न बतलायेंगे तो मैं स्वयं अपने आप ही लीज कर किसी उपाय को बूझूंगा। और यदि मैं अपने निज के प्रयत्न से भी संसार से पार न हो सका और परमपद और सत्य की प्राप्ति न कर सका तो मैंने यह निश्चय कर लिया है कि अन्न और जल का त्याग कर, एक स्थान पर बैठ कर, चिन्तन करते-करते इस शरीर का त्याग कर दूंगा। राम की इस कथात मनोवृत्ति का वर्णन ‘शैलम्भ-अकरव’ में आचम

राम की वैराग्य-दशा के वर्णन में जो बातें हूँ अधिक महत्वपूर्ण समझती हूँ उनमें प्रथम तो यह है कि वहाँ यह स्वीकार किया गया है कि बसिष्ठ के द्वारा उपदेश देने और उसके अनुकूल साधना करने से पूर्व राम ज्ञानी थे। यहाँ उनके मानव-रूप की पूर्ण स्वीकृति है। 'राम चरित-मानस' के समान जिसकी दृष्टि बबतारवासी है। यहाँ राम जगत् के जनसत्तर पर ही कौटल्या को अपना विपद-रूप नहीं दिखा देते बल्कि बुद्ध के समान वे पहले विपाद करते हैं, व्यथित होते हैं जीवन की समस्या पर विचार करते हैं। फिर एक बड़ी बात जो ऊपर के उद्धरण में दृष्टियोजक होती है यह है कि राम स्वयं अपने ही आप 'अपने निज के प्रयत्न से' संसार-सागर को पार होने की बात सोचते हैं। अपने निज के प्रयत्न से ज्ञान प्राप्त करना यह एक ऐसी मौखिक बात है जिसे प्रथम बार विश्व के साधकों में भगवान् बुद्ध ने ही कहा है। 'जो कुछ पुण्य के उद्गम द्वारा पुण्यार्थ द्वारा कर्म्य है उसे बिना प्राप्त किये मेरा प्रयत्न नहीं रहेगा' ऐसी गम्भीर बाणी सर्व प्रथम भारतीय ज्ञानाकाश में भगवान् बुद्ध ने ही कही थी। यह उनके साधना-मार्ग की एक बड़ी विशेषता है। बुद्ध के जीवन की सब से बड़ी बात ही यह है कि उन्होंने अपने तीव्र प्रयत्नों से सत्य को प्राप्त कर (तीव्र प्रयत्नैरधिगम्य सत्य—बुद्ध चरित) सत्यान्वेषकों को 'आत्मवीर्य बनो आत्मसरण बनो' की वीर्यमयी बाणी से आश्वासित किया था। छठी-सातवीं शताब्दी ईसवी के मेघ वा वेदान्त परम्परा के ग्रन्थ में जब हम प्रथम बार अपने निज के प्रयत्न से मुक्ति-उपाय ढूँढने का संकल्प सुनते हैं तो हमारा विस्मित हो जाना स्वाभाविक है। यहाँ तो 'यमेवैव ब्रूयते' की ही बात थी 'उत्प्रसादान्' परम शान्ति प्राप्त करने की बात थी यह नई बात कहाँ से आ गई? इस विस्मय का रहस्योद्घाटन योग-वासिष्ठ की साधना-मञ्जलि पर लिखित बीछ प्रकाश ही है। राम के परम्परागत भोवी रूप की मुमुक्षुओं के किये अनुपबृन्तता और आकर्षणहीनता देखकर ही यहाँ उसे बुद्ध-जीवन के साथे में डालने का प्रयत्न किया गया है। यह काम प्रायः उसी समय (गुप्त-साम्राज्य के पतन के समय) किया गया जब उससे कुछ शताब्दियों पूर्व राम और कृष्ण की उपासक के रूप में प्रतिष्ठित बुद्धदेव के स्थान पर की जा चुकी थी और मुमुक्षुओं के किये उसकी आकर्षणहीनता बिखार देने लगी थी। वास्मीकि-रामायण में राम का मौखिक रूप अंकित था उसी की पति-स्वरूप समता अध्यात्म-साधक का रूप 'योग वासिष्ठ' से दिखाया गया और राम के जीवन की आध्यात्मिक व्याख्या प्राप्त इसी समय

‘अध्यात्म रामायण’ के रूप में भी की गई। ‘योग-वासिष्ठ’ को ‘महा रामायण’ कहने में लौकिक के ऊपर आध्यात्मिक की प्रतिष्ठित ही ध्वनित है और इसे भी ऐतिहासिक और वेद के लिये वास्तविक के नाम के साथ संयुक्त कर दिया गया है। लोक-मर्यादा और लोक-मयक के लिये राम का वह मर्यादा-धरायण और ईश्वरविनाशकारी रूप जो रामायण में अंकित है और अध्यात्म साधकों के लिये योग-वासिष्ठ का विरागी रूप इस द्विविध प्रणाली से एक ही रामरूप में लोक-धर्म की स्थापना के साथ-साथ उसे बौद्ध साधना से प्राप्त विरहसत से भी संयुक्त करने का प्रयत्न किया गया ऐसा हमारा विमल अभिप्राय है। राम और बुद्ध में हमें कोई भेद-बुद्धि नहीं है। शाक्यमुनि भी सूर्यवंशी हैं और इस्वाक उनके पूर्वज हैं। राम हों चाहे बुद्ध हमारे लिये ऐश्वर्यश्री की मसीनता समान ही हैं। परन्तु योग-वासिष्ठ में तो राम ने ब्रह्मकृत् तथा गत-रूप ही धारण कर लिया है यदि कश्चिदात्म्य प्रभु ऐसा न करते तो राम यक्षों की अनायास ही बुद्धार्थ की फल-प्राप्ति कैसे होती? सन्मुख महा किंवा बृत्त बुद्ध एतरे’ यह अवदेव की वाणी अक्षरशः सत्य हो गई है। राम साधकों के लिये भी आकर्षक नरें इससे लिये यह आवश्यक है कि वे अपने वनप-भाग न छोड़कर विरागी रूप में हमारे सामने आवें। इसी लक्ष्य की स्वीकृति योगवासिष्ठ में विशेषतः उसके वैराग्य-अकरण में हुई है ऐसा हमारा विमल अभिप्राय है।

सिद्धान्तों का आकलन करने पर तो योग-वासिष्ठ पर बौद्ध प्रभाव और भी अधिक स्पष्ट होने लगता है। वैया ऊपर कहा था चुना है योग-वासिष्ठ साधनारमक वेदान्त का ग्रन्थ है गौडपाद और शंकर के समान सैद्धांतिक या तर्कालमक पद्धति नहीं है। स्वमत-मदन और परमत-मदन में नहीं दक्षि नहीं दिखाई गई है। अहां साधना है ब्रह्म मतवाह को—दृष्टिवाह को—कभी प्रधानता नहीं मिल सकती। भगवान् बुद्ध के समान योग-वासिष्ठकार की भी मान्यता है कि विवाद में फँसी हुई बुद्धि सत्य वा साक्षात्कार नहीं कर सकती। सत्य का साक्षात्कार प्राप्त समाहित चित्त में ही हो सकता है और उसके लिये वाद-विरति आवश्यक है। मुक्त पुरुष विवाद में नहीं पड़ते। जिसने सत्य को जान लिया है वह दार्शनिक वाद-विवाद में नहीं पड़ता। भगवान् बुद्ध ने ऐसे पात्रिकों की निन्दा की थी जो किसी दृष्टि को ग्रहण कर विवाद करत हैं और कहते हैं कि यही सत्य है—इदमेव सत्त्वमिति विवाद्यमिति। ऐसे पुरुष अपने ही मत् में दृष्टि मानते हैं दूसरे में नहीं। वे अपने मत में आत्मज्ञ होकर उनी

के मुख गाते हैं। विवाद के इच्छुक वे परियद् में जाकर एक दूसरे को मूर्ख बताते हैं। प्रशंसा के इच्छुक वे अपने को कुछ बारी समझ कर अपने बर्त में आसक्त हो विवाद में पड़ते हैं। परन्तु मनुष्य पुत्रों के पास तो विवाद स्त्री मुख के लिये कोई कारण ही लेप नहीं रह जाता। ज्ञानी लोक में किसी से विवाद नहीं करता। विभिन्न मतों के कारण मनुष्य विवाद करते हैं और माना सत्य को बताते हैं। परन्तु वस्तुतः ही सत्य एक ही है। अतः जो पारमाणी और मतवालों को छोड़ता है, वह विवाद में नहीं पड़ता। वृष्टिवाद सम्प्रदायी कुछ कुछ बच्चों की योग-वासिष्ठकार के बच्चों से मिलाना उचित होगा।

भगवान् ब्रह्म कहते हैं "जो अपने-अपनी वृष्टि में स्थिर हो विवाद में पड़कर अनेक प्रकार से अपने को कुछ बताते हैं और कहते हैं कि जो इसे जानता है वह धर्म को जानता है और जो इसकी निन्दा करता है वह पुनः ज्ञानी नहीं है।"

"कुछ लोग जिसे सत्य कहते हैं और जो उसे प्रकाश और असत्य बताते हैं। इस प्रकार वे विग्रह में पड़कर विवाद करते हैं। अथवा एक ही बात क्यों नहीं बतलाते ?

"लोग माना सत्य को क्यों बतलाते हैं ? वे अपने को कुछ कह कर क्यों विवाद करते हैं ?"

"जिसके कारण मनुष्य दूसरे को मूर्ख बताता है, उसी कारण अपने को कुछ बताता है। अपने को कुछ बताने वाला वह उसी कारण दूसरे की अवज्ञा करता है।

"गुडि यही है दूसरे बर्त में गुडि नहीं है—इस प्रकार वे विवाद करते हैं—

"जो अपनी वृष्टि का कुछ प्राप्ति होकर दूसरे को मूर्ख बताता है, दूसरे बर्त को मूर्ख और अधुन बताने वाला वह स्वयं ब्रह्म का आह्वान करता है।

योग-वासिष्ठकार ने भी कहा है —"परमार्थ के ज्ञान के कारण अवज्ञा विरहित ज्ञान के कारण मनुष्य परस्पर विवाद करते हैं। जिस प्रकार पदिक माने ही मार्ग को सर्वोत्तम समझते हैं, उसी प्रकार वे भी अपने-अपने सिद्धांतों को ही प्रशंसा करते हैं।"

(१) सुत निपात ।

(२) सुत निपात ।

(३) सुत-निपात ।

वस्तुतः सत्य तो एक ही है। भगवान् बुद्ध ने जोर देकर कहा है “सत्य एक ही है दूसरा नहीं जिसके विषय में मनुष्य मनुष्य से विचार करे” बारम्बार ही अनेक सत्तों का निर्माण करती है। “संसार में नाना और बहुत सत्य हैं ही नहीं। वस्तुतः बारम्बार या मत-बाह ही ककह-मूक है। “किसी धारणा पर स्थित हो वह उसकी पुष्कला कर संसार में विचार करता है। किन्तु जो सभी धारणाओं को त्याग देता है वह मनुष्य संसार में ककह नहीं करता।” जीवन-सोचन सभी सत्तवालों से ऊपर है। इसी तथ्य को योगवासिष्ठकार ने इन शब्दों में रक्खा है—

सर्वत्र च यत्तत्त्वं तै पदं पारमार्थिकम् ।

विभिन्नं देशकालोत्थैः पुरमेकपिवाच्यम् ॥१॥११॥११॥

वित प्रकर बहुत से पक्षिक नाना देशों से आते हुए नाना भाषों द्वारा एक ही मगर को जाते हैं, उसी प्रकार सब वर्तन एक ही विभिन्न परमाण्व पद को नाना देश और काल में जात भाषों द्वारा प्राप्य करते हैं। जीवन-सोचन के मार्ग में जो साधन हितकर हैं वे सब योग-वासिष्ठ को मान्य हैं। “विषय मार्ग से विषय मनुष्य की उन्नति होती है उस मार्ग पर चले बिना उसकी सति सोमा नहीं देती न सुख देती और न उसके किये हित और दुःख छक बाकी होती है।” योग-वासिष्ठ के काल तक विज्ञानवाद और सूक्ष्मवाद की विचार-पद्धतियों का पूर्ण विकास हो चुका था। जीवनविषय मन्तव्य के साथ उनके सम्बन्ध की समस्या अवश्य ही प्राचीन विचारकों को काफी समय से व्यस्त कर रही थी। योगवासिष्ठकार ने इस समस्या का समाधान करते हुए स्मरणीय शब्दों में कहा है —

बन्धून्मयादिनां भूत्वं ब्रह्म ब्रह्मविदो वरम् ।

विज्ञानमार्गं विज्ञानविदो वरमर्कं पदम् ॥५॥८७॥१८॥

मय्यं माध्यमिकानां च

॥५॥८७॥१९॥

इसका अर्थ यह है कि परम तत्त्व के विषय में योग-वासिष्ठकार की भाविवाद दृष्टि है। जिसे धूम्रवादी सूक्ष्म ब्रह्मवादी ब्रह्म विज्ञानवादी विज्ञान माध और माध्यमिक लोग मध्यम कहते हैं वह एक ही है। चंद्र-सूर्य भेदात्त पद्म के किये यह कहना ऐतिहासिक दृष्टि से अत्यन्त सार्थक बात है। चंद्र के निर्गुण ब्रह्म और धूम्रवादियों के धूम्र में तथा विज्ञानवादियों की विज्ञानमात्रता में कहा गया पारस्परिक सम्बन्ध है यह समस्या आगे आयेगी। चंद्र इस बात को कहैये कि उनका ब्रह्म कुछ लीपों की बीजों का धूम्र या कपता है विज्ञानमात्रता

की अनित्यता का भी वे प्रत्याख्यान करने लगे उस समय ही योग-वासिष्ठकार की उपर्युक्त शक्ति को स्मरण कर लेना होना जिसकी ओर संकेत सम्भवतः बाह्यार्थ शंकर का हो सकता है परन्तु जिससे सहमति उन्होंने नहीं दिखाई है। कुछ भी हो हमारे लिये इतिहास का यह साक्ष्य महत्वपूर्ण है कि शंकर और यौग्यार से पहले योगवासिष्ठकार ने शून्य ब्रह्म और विज्ञानमायता के एक होने की बात कही थी और एक समन्वयात्मक दृष्टि का विकास किया था। विज्ञानवाद का प्रभाव योग-वासिष्ठ में बगहू बगहू उपलब्धित है। यह संसार कैसे उत्पन्न हुआ है किस आधार पर स्थित है, और कैसे इसका अन्त होता है? इसके उत्तर में कहा गया है "हे शुक ! यह संसार अपने चित्त में ही उत्पन्न होता है और चित्त के निःसंकल्प होने से शीघ्र होता है। चित्त के संकल्प में ही इसकी स्थिति है। दुःख के लिये जब तक चित्त में वासना है तभी तक संसार का अनुभव होता है।" बन्धन और मोक्ष भी चित्त की अवस्थाएँ ही मानी गई हैं। इन्द्र-बालोपाख्यान में बताया गया है कि साधु बनने के भीतर है। परन्तु योग-वासिष्ठ का यह विज्ञानवाद बाह्यार्थवाद से भिन्न नहीं है। वहाँ भी वही समग्र दृष्टि दिखाई पड़ती है जो योग-वासिष्ठ की अपनी विशेषता है। योग-वासिष्ठकार ने गम्भीर चर्चों में कहा है "बाह्यार्थवादविज्ञानवादयोरन्योन्यैव न" अर्थात् बाह्यार्थवाद और विज्ञानवाद में हमको कोई भेद नहीं जान पड़ता। वरत हम कह सकते हैं कि योग-वासिष्ठ में केवल बौद्ध और वैद्यन्त दर्शनों का ही समन्वय नहीं किया गया है, बल्कि बौद्धों के बाह्यार्थवादी और विज्ञानवादी इन दो ऊपर से विभिन्न दिखाई देने वाले सम्प्रदायों को भी एक ही सत्य का प्रतिपादक माना गया है।

योग-वासिष्ठ वस्तुतः वेदान्त दर्शन का एक बृहद् ग्रन्थ है। अनेक प्रकार के विचार और दार्शनिक गम इस महाग्रन्थ में महाभारत की तरह बरे पड़े हैं।
 भावना इसकी प्रारम्भ से अन्त तक वैराग्यमयी है।
 योग-वासिष्ठ और अन्त दुःख की स्थिति का प्रथम आर्य सत्य की अनुभूति
 बौद्ध दर्शन जो कि भारतीय दर्शन की सामान्य प्रतिष्ठ है
 जिसको स्वीकार कर उसकी निवृत्ति में हमारे विचारक
 बने हैं, इस सब में प्राण्य के उसकी शाश्वत वर्तमान है।^१ प्रथम प्रकरण ही

(१) 'यदिह वृत्त्यते किञ्चित् तत्रास्ति किमपि ध्वजम् ।

यथा ध्वजवर्णवर्णं यथा चारि नवतल्ले ॥ योग-वासिष्ठ ।

इसका 'वैराग्य प्रकरण' से धुक् होता है। उपवेशी के प्रवाह में हम योग-वासिष्ठ में बीड़ दर्शन और विशेषतः विज्ञानवाद तथा कहीं-कहीं धूम्यवाद की बड़ी मार्मिक अभिव्यक्तियाँ पाते हैं। वे दशमार्मिक हो हैं या बीड़ दर्शन के प्रभाव स्वरूप हैं यह कहना कठिन है। हाँ यह हमें ध्यान रखना चाहिए कि वेदान्त दर्शन अत्यन्त व्यापक दर्शन है और वहाँ कहीं हम उसमें विज्ञानवाद और भी भावनाओं को देखें तो सदा ही उन्हें बीड़ प्रभाव के परिणाम स्वरूप ही नहीं मान लेना चाहिए। कौन सा ऐसा भारतीय साधना का जन्म है जिसने वैराग्य का निरूपण नहीं किया है या जीवन के बुद्धों की मंकी नहीं दिखाई है? जिस बुद्धों की अनुमति नहीं हुई वह आध्यात्मिक मार्ग में आगे बढ़ ही कैसे सकता है? प्रथम प्रकरण में पीठ बहन राम का वैराग्य सब इसी दृष्टिकोण से देखने योग्य है। विशुद्ध बार्धनिक दृष्टि से देखने पर योग-वासिष्ठकार जीवन की एकटा मानने वाले ही साखते हैं जैसे कि प्रायः सभी जैननिपट्र ऋषि हैं। किन्तु योग-वासिष्ठकार के अंतर्गत और उपनिषदों के आत्मिकत्व विज्ञान में कुछ अन्तर है। योग-वासिष्ठकार कुछ विज्ञानवाद की ओर अधिक प्रवृत्ति दिखाई पड़ते हैं और यह प्रवृत्ति निश्चय ही उनकी सहाचारिता में ही समा जाती है। योग-वासिष्ठकार 'विरहितिमात्रता' के उपासक हैं, उनके लिए अमृत मनोमय है। इष्टा और दृश्य में योगवासिष्ठकार भेद नहीं देखते। 'जो वस्तुएँ एक घुसरे से अत्यन्त मिश्र हैं उनमें सम्बन्ध नहीं हो सकता और बिना सम्बन्ध हुए ज्ञाता की ज्ञेय का अनुभव नहीं हो सकता' अतः ज्ञान होने के लिए यह आवश्यक है कि प्रकृति और पुण्य विषय और विषयी अत्यन्त मिश्र न हों क्योंकि 'सम्बन्ध एकता की तो ही जानी और जो समान नहीं है उनमें यह नहीं हो सकता'। सत्तातीय पदार्थों में ही एकता या सम्बाध होता है इसी से एक को घुसरे का अनुभव होता है। जब ऐसा ही है तो फिर इष्टा और दृश्य दोनों ही वैतन्य है। यदि इष्टा और दृश्य दोनों ही वैतन्य बन न होने तो इष्टा दृश्य को कभी न जान सकता

(१) न सम्भवति सम्बन्धी विषयाणी निरन्तरः । न परस्पर-सम्बन्धान् विनामुत्पन्नं विषय । ३।१२१।३७

(२) ऐक्यं च विद्मि सम्बन्धं नास्वती असमागयीः । ३।१२१।४२

(३) सत्तातीयः सत्तातीयैकतामनुभवति । अतोऽप्यनुभवस्तेन भवत्येकत्व निश्चयः । ३।१२५।१२

जैसे पत्थर पथे का स्वरूप नहीं जानता^१। यही विमुख चेतनाहीत है। योगवासिष्ठकार को सब सम्यक् ही चेतनामय दिखाई देता है, सम्भवतः उसी रूप में जैसे कि दशमूनीपर्वरसूत्र में 'चित्तमात्रं यो जिनपुत्रा यत् सत् त्वैवावुक्तम्'। योगवासिष्ठकार कहते हैं 'यह सारा ब्रह्माण्ड बीज रूप है जैसे वायु केवल स्पर्शन है और समुद्र प्रकामाण है। ये तीनों जोक मन के मन के द्वारा ही निर्मित हैं मनोमय हैं। सुषोष् पृथिवी वायु, आकाश पर्वत नदिना विद्यामें ये सब घल्टकरप तत्त्व के भाव ही हैं जो बाहर स्थित हैं^२। इस प्रकार सभी विश्व के पदार्थ बीजमय हैं। फिर विज्ञानभाव की परम्परा के अनुकूल ही योगवासिष्ठकार वाद्यत् वशा और स्वप्नदशा में कोई भेद नहीं समझते^३। किन्तु इस सबका तात्पर्य यह नहीं कि कोई साधक उन्हें आकर यही याद दिला सके कि 'अर्थविषया प्रत्यक्षबुद्धिर्न बुद्धिषिषया' जैसा कि उन्होंने विज्ञानवादियों को दिखाया। योगवासिष्ठकार एक वेदान्ती हैं और एक वेदान्ती की ही तरह वे एक आद्यातिरिक्त ज्ञाता में विश्वास रखते हैं जो स्मर है फिर चाहे उसके निर्देश में योगवासिष्ठकार भी उसके ही अन्य निमित्तवेदातिरिक्तियों की तरह ही 'चतुष्कोटिनिर्मुक्त तत्त्व'—('धूम्य' के किए नाबार्जुन के द्वारा प्रयुक्त नाव) से अधिक कुछ न कह सके हों। फिर जिसे कर्मकारण का जन्म से अवगाप करना है किन क विज्ञानीयात् विज्ञातारमरे केन विवादीयात् जैसी कोई बात कहनी है अविद्याकल्पित 'वेद्यवेदितुवेदनादिभेद' का परम तत्त्व के विषय में उपनयन करना है, उसे तो फिर 'अस्ति' 'नास्ति' आदि की धाम्यविकी बाकी बार कोटियों से विनिर्मुक्त तत्त्व में अपने आप प्रवेष्ट कर जाना ही होता

- (१) इत्युभयौ न ज्ञातेकममविध्यन्निवात्मके । तत् बुध्यास्त्वाहमज्ञः स्थाना बुध्ने बुद्धिबोपलः । योगवासिष्ठ ६।३८।९; भिलाहये वही 'यदि काव्यीयत्वादीनां न भवेद् बीजकमता : तत्तद्ब्रानुपलम्भाः स्थावेतेषामस्ततामिष ।। ६।२५।१५
- (२) तर्ह्य जगद्गर्भं दुष्यं बीजमात्रमिदं ततम् । स्पन्दमात्रं यथा वायुरसमात्रं यथार्धः । योगवासिष्ठ ६।२५।१७; जगोमनननिर्वाचमात्रमेतज्जगत् प्रयत्नः । वही ७।११।१३; यीः जगता वायुराकाशं वर्धतः तरितो हिमः । जल-करजस्य तत्त्वस्य भाषा वहिरिष स्थिताः । वही ५।५६।१५
- (३) आद्यतत्त्वपरवशांवेदी न विभरतास्मिरते विना । तत्त्वं सर्वं सर्वं तत्पत्तोऽनुभवोऽप्यपी । वही ७।१९।११

न चैकं तद्व्यवृत्तिर्यत् कृतं स्यात्
 न चाकेवच्छर्त्तं न चाकेवकत्वम् ।
 न द्युष्यं न चापून्यमद्वैतकत्वात्
 कर्त्तुं सर्ववेदान्तसिद्धं ज्ञयीमि ॥

भगवान् योगवासिष्ठकार ने ब्रह्म का निष्पन्न कुछ इसी प्रकार किया है

‘न चेतनो न च जडो न चैवाऽसप्तसम्भयः ।
 नाहं नान्यो न चैवेको नानेको नाप्यनेकवान् १॥
 ‘यस्य आत्मादिका संज्ञा कल्पिता न स्वभाववा २”
 ‘न च नास्तीति तद्वक्तुं द्युष्यते चिद्विषयः ।
 न चैवास्तीति तद्वक्तुं द्युक्तं धान्तमर्थं तदा ३”
 “न सप्तासप्त मध्यान्तं न सर्वं सर्वमेव न
 मनोवाचाभिरुपाहृतं द्युष्याच्छ्रम्यं सुखात्सुखम् ४”

इस प्रकार हम देखते हैं कि एक उच्छ्वास में यह योगवासिष्ठकार ‘न चेतो न च जडो’ कहने हैं ‘न चैवाऽसप्त सम्भय’ कहने हैं ‘न च नास्तीति चैवास्तीति तद्वक्तुं द्युक्तं’ कहने हैं ‘न सप्तासप्त’ कहते हैं ‘द्युष्याच्छ्रम्यं’ कहते हैं तो इससे ही उच्छ्वास में उसे ‘चिद्विषु’ कहते हैं ‘धान्तमर्थ’ कहते हैं, ‘सुखात्सुखम्’ कहते हैं। निश्चय ही यह बीड़ वर्धन नहीं किन्तु वेदान्त दर्शन है—ऐसा वेदान्त जिसमें बीड़ों की कठिनाइयों की सम्मति अनुमति है उनके साथ सहाय्यमूर्ति भी है और भीषण नन्तव्य के साथ उसको मिलाने की कस्यामयी चेष्टा भी। योगवासिष्ठकार एक वेदान्ती है। ब्रह्म के विषय में योगवासिष्ठकार कहते हैं ‘सर्वसक्ति पर ब्रह्म सर्ववस्तुमयं ततम्। सर्ववा सर्वदा सर्वं सर्वं सर्वं सर्वं १’ परम तत्त्व की ‘आत्मा’ संज्ञा को कल्पित कहते हुए मनीषी योगवासिष्ठकार कहने हैं ‘आत्मैव स्पन्दते विश्वं वस्तु आंतरिबोधितम्। तरणकवक्त्रकोर्धरलन्ताम्बुध्याविब २॥ समस्त वपुं सन्देहमयं ब्रह्म

(१) योगवासिष्ठ ५।७२।४१

(२) वही ३।५।५

(३) वही ३।५।३।९

(४) वही ३।११।८३

(५) योगवासिष्ठ ३।१४।८

(६) वही ५।७२।२३

की ११

मन्य की हिलोरेँ मारते हुए समुद्र की तरफ़ बिलाई पड़ता है जिसकी यह में एकत्व के रूप में सभी कुछ छिगा हुआ पड़ा है। पर्वत, वृक्ष, पृथ्वी और आकाश सभी ब्रह्मरूप हैं। वही ब्रह्म कर्मकूटों में लीन होता है। वही वनों में रस बन जाता है, जल की सहरों में खीड़ा करता है, धिमा के उदर में गुल करता है। मेघ बन कर बरसता है और धिमा बन कर स्थिर होता है। सब जगत् की वस्तुएं ब्रह्म हैं^१। 'सर्वं ब्रह्मिदं ब्रह्म'। इस प्रकार योगवासिष्ठकार का उत्सवितन ओपनिषद् ज्ञान के अनुकूल है। साधना के क्षेत्र में वे अनुभूति के बड़े पलपाटी हैं^२ और यह बुद्ध के विचार के साथ बड़ी समानता है। बुद्ध और उपनिषद् अनुभूति की ही प्रमाण, मानते हैं। पुद्गलकार की योगवासिष्ठकार ने बड़ी महिमा गाई है^३ और इस रूप में बुद्ध के मन्त्रम्य से उनका साम्य है। समाधि निरूपण में भी बहुत कुछ साम्य है। किन्तु योगवासिष्ठ का एक इतना परिपूर्ण दर्शन है और उसमें इतनी विविध साधनाएं एकत्र हुई हैं कि जितना साम्य बिलाया जा सकता है उतना अनेक बातों में असाम्य भी। समग्र रूप में बौद्ध शास्त्रों के किये भी यह ग्रन्थ उतना ही उपयोगी और आश्चर्यपूर्ण है जितना अन्य किसी के लिए। यदि इस महाग्रन्थ का बीनी और आपानी भाषाओं में अनुबाध हो पाय तो हमें विश्व है कि ज्ञान (ज्ञान) सम्प्रदाय के बीनों में इसे सबसे कम भ्रष्टाकार और मननशील पाठक नहीं मिलेंगे जिनसे कि भारत में। अब हम गीतपाद के दर्शन पर आते हैं।

(१) परमार्थजनं बीकः परमार्थजनं हुमाः। परमार्थजनं वृष्णी परमार्थजनं मनः॥ सीयतेऽहुरकीक्षेणु रसीभवति पान्तये। उल्लसत्यम्बुवीथित्वे प्रनृत्यति शिलीहरे॥ प्रवर्तत्यम्बुवी भुत्वा शिलीभूवावतिष्ठते। बह्व सर्वं ब्रह्मस्तु पिच्छमेकमकम्पितम्। योगवासिष्ठः।

(२) अनुभूति बिना कर्षं नास्त्यनन्तानुभूयते। सर्वदा सर्वथा सर्वं च प्रत्यक्षो-
ऽनुभूतिष्ठः। योगवासिष्ठः।

(३) न तवस्ति अपक्वकीक्षे शुष्कमग्निसाक्षिना। यत्पीनमेव सूक्ष्मेन न समाहायते
बर्तः। योग वासिष्ठ १।१।८। मिताहने बुद्ध का बीबि-भाषि से पूर्व का ब्रह्मचर्य संकल्प 'पुद्गल के उत्पन्न के द्वारा भी कुछ ग्रन्थ है, इसे बिना पश्य मेरा बीबि न खीगा'।

बौद्ध दर्शन और आचार्य गौडपाद

बौद्ध दर्शन का अन्य भारतीय दर्शनों के साथ तुलनात्मक अध्ययन करने वाले विद्वानों के लिए आचार्य गौडपाद और उनकी माण्डूक्यकारिका से अधिक विचारणीय बात संभवतः और कुछ नहीं है। यद्यपि बौद्ध धर्म और यहाँ तो कुछ विस्तार भी सम्भव होगा। ऐसा न करना आचार्य गौडपाद तो इन प्रथम ब्रह्मण्ड के आचार्य के प्रति अवमानना भी होगी क्योंकि जिन्होंने औपनिषद् ज्ञान की प्रतिष्ठा लेकर मयावत बुद्धों को नमस्कार किया उसी के सामने यह बौद्ध दर्शन की रचनाया जो सभी दर्शनकारों के पास बौद्धों की ही तरह टिक कर उन्हें अपने दर्शन देकर और उनके दर्शन के ऊपर के जाई जा रही है यदि कुछ अधिक देर तक न छड़ाई जाय ताकि वे मनीषी आचार्य उसकी भारती उतार में तो क्या यह उन मनीषी की कुछ नहीं देती? यद्यपि ठहरते हैं।

बौद्ध (ब्रह्मण्ड) देश के निवासी आचार्य गौडपाद ब्रह्मण्ड के प्रथम आचार्य हैं। धनवान् शंकर के मुख 'गोविन्द मयवत्पुण्यपाद' के से कदाचित् मुख थे। इसीलिए शंकर ने माण्डूक्यकारिका माध्य में उन्हें 'पूज्याभिपूज्य परमपूज्य' कह कर नमस्कार किया है। 'तं पूज्याभिपूज्य परमपूज्य नतोऽस्मि'। उनका काल ईसा की आठवीं शताब्दी का भारतीयक अथवा सातवीं शताब्दी का अन्तिम भाग है। कुछ विद्वानों के मत में उनका काल करीब ५५ ईस्वी के करीब है।^१ जैकोबी के मतानुसार उन्होंने उत्तर गीता पर भी टीका लिखी थी। कुछ भी हो हम तो यहाँ उनकी एकमात्र प्रतिष्ठित कृति 'माण्डूक्यकारिका' को ही अपने विचार का विषय बनायेंगे। 'माण्डूक्यकारिका' एक प्रकार से माण्डूक्य उपनिषद् के ऊपर व्याख्या के रूप में ही लिखी गई है। किन्तु इसके चार प्रकरणों में हैं केवल प्रथम प्रकरण ही माण्डूक्य उपनिषद् से संबंध रखता है और छेप तीन प्रकरण स्वतंत्र ग्रन्थ के रूप में हैं। आचार्य शंकर ने माण्डूक्यकारिका पर टीका लिखी है जिसे 'गोविन्द मयवत्पुण्यपाद' के शिष्य ब्रह्मगुरु के माध्यमता, यादव शंकराचार्य की कृति होने के कारण आचार्य विजयेन्द्र भट्टाचार्य ने संस्कृत का विषय बनाया है।^२ हम स्वतंत्र रूप से ही 'माण्डूक्यकारिका' के दर्शन और

(१) देखिए राधाकृष्णन् : इण्डियन क्लिअरिफिकेशन ऑफ़ हिन्दू, पृष्ठ ४५२

(२) देखिए उनका इस विषय में लेख 'विरह भारती'—(ध्याति-निवेदन)
—वर्तिका में भी १९९९, पृष्ठ ११ १७; आचार्यपाद करते हैं 'मिती

बीड दर्शन के संबंध को निरूपित करने का प्रयत्न करेंगे। चूंकि यह विषय बहुत विषय है और केवल एक दो स्थानों की समानताओं और असमानताओं तथा अन्यसाम्यों के आधार पर ही कोई निश्चयात्मक निर्णय नहीं दिया जा सकता इसलिए हम यहाँ प्रथम तो माण्डूक्यकारिका के समग्र दर्शन को उसके संप्राप्त रूप में देखने का प्रयत्न करेंगे और फिर बाद में उसके ऊपर समीक्षा करने का। इसलिए पहले हम 'माण्डूक्यकारिका' की संक्षिप्त विषय-वस्तु में प्रवृत्त होते हैं।

माण्डूक्यकारिका चार प्रकरणों में विभक्त है, आचमन-प्रकरण, वैतथ्य प्रकरण, अद्वैत प्रकरण और अकाश-शान्ति प्रकरण। श्रीपाद्यचार्य का कहना है कि उनके द्वारा उपदिष्ट अद्वैत श्रुति और श्रुति दोनों के द्वारा सिद्ध है^१। प्रथम प्रकरण में आचार्यपाद ने माण्डूक्य उपनिषद् की व्याख्या की है। द्वितीय वैतथ्य प्रकरण में अयमित्युक्त को उपपन्न किया है और ईश के भिन्नत्व को भी सिद्धाया है। तृतीय अद्वैत प्रकरण में अद्वैत सिद्धांत का प्रतिपादन है और अतुल्य अकाश-शान्ति प्रकरण में प्रपञ्चोपशम का मार्ग सिद्धाया गया है। अकाश कहते हैं अकाली हुई अकाश की ओर जो निरन्तर बूमती हुई शक्तियों को तप्त करती है। इसी की शान्ति के लिए आचार्य ने उपाय बताया है।

बुद्ध बारणा है कि माण्डूक्य भाष्य के रचयिता सिर्फ ब्रह्मसूत्र के भाष्य-कार आदि-शंकर से ही भिन्न नहीं हैं वे नृसिंहात्मनीय उपनिषद् के भाष्यकार से भी भिन्न हैं।^२ यहाँ पृष्ठ १४

(१) निश्चितं मुक्तियुक्तं यत्तदुभयमिति नेतरम् । माण्डूक्य कारिका ३।२३; देखिए इसी पर शंकर भाष्य 'अतः निश्चितं यदेकमेवाद्वितीयमत्रमृतमिति नित्यमुक्तं युक्त्या च सम्प्रमम्'।

(२) 'तत्र तत्त्वार्थकारनिर्णयः प्रथमं प्रकरणमाचमनप्रमाणप्रत्यक्षप्रतिपत्त्युपायमूत्रम् । द्वितीयं वैतथ्यप्रमाणस्य उपपन्नोद्वैतप्रतिपत्ती रज्ज्वाग्निवत्परिधिक्वलोपशमो रज्जुमुत्पत्तिप्रतिपत्तिः तस्य ईतस्य हेतुतो वैतथ्यप्रतिपादनाय द्वितीयं प्रकरणम् । तथा अद्वैतस्यापि वैतथ्यप्रसंगमाप्ती मुक्तितस्तपस्वरक्षणाय तृतीयं प्रकरणम् । अद्वैतस्य तत्त्वप्रतिपत्तिप्रतिपत्त-भूतानि यानि आद्यन्तराण्यर्थिकानि सन्ति तेषामन्योन्यविरोधित्वात्-तत्त्वार्थत्वेन तादृशप्रतिपत्तिरेव निराकरणाय अतुल्यं प्रकरणम्' । शंकर भाष्य का प्रारम्भ ।

जैसा कि हम आगे कह कर देखेंगे 'अज्ञात-मानि' एकर आचार्य ने बीड़ों से किया है और उन्हीं के अर्थों में प्रायः उसका प्रयोग किया है यद्यपि मैत्रायणी उपनिषद् में भी यह ध्वनि मिलता है^१। अभी हम माण्डूक्य-कारिका की विषय वस्तु को ही कुछ अधिक विस्तार से देखें उसके समग्र रूप से अभिज्ञा प्राप्त करने के लिए।

आयम प्रकरण—यह प्रथम प्रकरण माण्डूक्य उपनिषद् की व्याख्या के रूप में है, जैसा कि हम अभी कह चुके हैं। मूल माण्डूक्य उपनिषद् का प्रारम्भ आत्मतत्त्व की प्राप्ति के उपायमूलक बौद्धिकोपासना के माहात्म्य से प्रारम्भ होता है। ओमित्यन्तरिमिदं सर्वं तत्त्वोपव्याख्यानं मूर्तं ब्रह्म ब्रह्मविद्यारिधि सर्वं मोक्षकारमेव^२। इसके बाद आचार्यदेव माण्डूक्य उपनिषद् के व्याख्यान स्वल्प 'ब्रह्मण्य' आत्मा के विवरण देने में प्रवृत्त होते हैं जो इस प्रकार है (१) जागरित स्थान बहिःप्रज्ञ स्कन्धमुक्त ईशानर आत्मा (२) स्वप्न स्थान अन्तःप्रज्ञ प्रविशित भुक्त तैजस आत्मा (३) सुषुप्त स्थान एकीभूत प्रज्ञायन आनन्दमय चेतोमय प्राज्ञ (४) न अस्तं प्रज्ञ न बहिः प्रज्ञ न तमयन प्रज्ञ न प्रज्ञायन न प्रज्ञ न अज्ञं विष्णु ब्रह्म अद्वयब्रह्म अज्ञाहं अज्ञान अचिन्त्य अक्षयदेव एकारमप्रलयस्यार, प्रपञ्चायन घात विष अज्ञ आत्मा। यही चतुर्थ आत्मा है जिसके विषय में उपनिषदों की बानिषा 'तन्ममि अयमात्मा ब्रह्म' उत्तरायन् 'स आत्मा यमाध्यान्वयेनाद् ब्रह्म स ब्रह्माध्यान्वरो ह्यत्र' कार्यवैद सर्वे ओमित्येवोपासीन्^३ इत्यादि रूप में प्रवृत्त होता है। फिर जो की तीनो मात्राया बनार उचार और बनार के अर्थों का विवरण है। जागरित स्थान ईशानर ही ओचार की प्रथम मात्रा है स्वप्न स्थान तजस ही द्वितीय मात्रा और स्वप्न स्थान प्राज्ञ ही तृतीय मात्रा है। बिना मात्राया के चौथा (चतुर्थ) आत्मा अव्यवहार्य प्रपञ्च का उपाय करने वाला विष और अज्ञ है। इस प्रकार आचार आत्मा ही है। आत्मा न आत्मा में हा ब्रह्म प्रकट करता है जो इस प्रकार जानता है। अपनी ही माण्डूक्य उपनिषद् है। हमारे आयम स्वल्प आचार्य मोक्षानन्द ने आयम प्रकरण के २ चारित्र्या लिखी है। प्रथम पाठ चारित्र्या में आत्मा के तीन प्रकटणा अर्थों विवरण अथवा ईशानर आत्मा (२) तैजस आत्मा और (३) प्राज्ञ का विवरण दिया गया है। विवरण तैजस और प्राज्ञ नाम में

अभिहित विधामृत भोक्ता वास्तव में एक ही है। एक ही तीन प्रकार से स्मरण किया गया है।^१ ऐसा जो जानता है, वह अनुभव करता हुआ भी उसमें लिप्त नहीं होता।^२ इनमें से विषय वहिःप्रज्ञ स्मृत भूक है, तीव्रतम मत्तः प्रज्ञ प्रविशित भूक है और प्राज्ञ वनप्रज्ञ मानन्द भूक है।^३ इसके बाद वसत् की सृष्टि के संबंध में विभिन्न मतों का विचार है। कुछ का मत है कि प्राज्ञ से वसत् की उत्पत्ति हुई है कुछ के अनुसार सृष्टि अपन कारण का प्रसारण मात्र (विभूति) है (विभूतिविस्तार —सादकर भाष्य) कुछ के मतानुसार सृष्टि स्वप्न और माया के समान है। कुछ कहते हैं कि सृष्टि केवल प्रभु की इच्छा मात्र है और काल के विषय में चिन्तन करने वाले कहते हैं कि काल ही वसत् की उत्पत्ति का कारण है। कुछ कहते हैं कि वह ईश्वर के भोधार्य है कुछ कहते हैं कि उसके अधीकार्य है फिर कुछ यह भी कहते हैं कि यह तो ईश्वर का स्वभाव है कि वह सृजन करता है फिर भी कोई इच्छा नहीं रखता क्योंकि वह आप्तकाम है।^४ सृष्टि-चिन्तकों के इन मतों की विवेच

- (१) एक एव विधा स्मृतः । मायूक्य कारिका १।१
 (२) त्रिवु वासत् सङ्गीर्णं भोक्ता यच्च प्रकीर्तितः । वेदैस्तदुक्तं यत्तु तं पुण्यवानी न क्षिप्यते । मायूक्य कारिका १।५
 (३) विद्मो हि स्मृतभुजं नित्यं तीव्रतः प्रविशितभुजः । ज्ञानान्धभुज तथा प्राज्ञ लिखा भीर्ष निधीयत । मायूक्य कारिका १।३ वहिः प्रज्ञो विभु-विद्मो ह्यन्तः प्रज्ञस्तु तीव्रतः । वनप्रज्ञस्तथा प्राज्ञ एक एव विधा स्मृतः । मायूक्य कारिका १।१
 (४) प्रज्ञः सर्वमावाणां सत्तामिति विविक्तव्यः । सर्वं जगदिति प्राज्ञस्तेतो न्युत्पुङ्गवः पुण्यः ॥ १।५ विभूतिं प्रत्यर्थं स्वयमेव यज्यते सृष्टि-विस्तारः । स्वप्नमावासाज्ज्येति सृष्टिरन्वीकिकल्पिता ॥ १।७ इच्छाभावं प्रमोः सृष्टिरिति सुखी विविक्तव्यः । काकात् प्रसूतिं भूतानां मय्यते काक-विस्तारः १।८; भोधार्यं सृष्टिरित्यन्वे अधीकार्यमिति चापरे । ईश्वर्यैव स्वभावीर्यं ज्ञातकामस्य का स्मृता ॥ १।९ मिताह्वये, किं कारणं ब्रह्म कृतं त्वं जगता जीवान् केन क्व च तं प्रतिष्ठिताः । अभिष्टिताः केन पुत्रोत्तरेव कर्तमिह ब्रह्मविदो व्यनस्वान् ॥ कास्य स्वभावी विपत्तिर्वृण्ण्य भूतानि योगिः पुण्य इति विस्तारः । तयोऽप्य एवां न स्वप्नमावासाज्जगत्प-णीकः सुककुब्जोऽहो ॥ ज्येताभ्यन्तरं जगन्निबद्धं का प्रारम्भः ।

व्याख्या न कर परमार्थचिन्तक आचार्य गौडपाद आत्मा की उस वस्तु ईशा के स्वल्प-निरूपण करने में लगते हैं जो अतुल्य अक्षयबहुल अशास्त्र्य असंख्य अचिन्त्य अक्षयपरेष्य एकात्मप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम सात सिद्ध और अद्वैत हैं। उन्हीं को न परम जानने योग्य वस्तु मानते हैं। अनादि माया के द्वारा सोया हुआ यह ससारी जीव जब जागता है तभी उसे जब सभी भावों और विकारों से वञ्चित अनिष्ट और अस्मत्त्व अद्वैत तत्त्व का बोध होता है।^१ इस जगत् की अवस्था के प्राप्त होने पर यह प्रपञ्च अर्वाङ्मुक्त ब्रह्म जगत् नहीं रहता ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि ऐसा तो तब कहा जा सकता था जब पहले यह कहीं होता और फिर बाद में निवृत्त होता। यदि पहले होता भी तभी तो इसकी निवृत्ति भी हो सकती थी किन्तु यह सब ईश तो केवल मायामात्र ही है। न तो इसकी प्रवृत्ति ही है और न निवृत्ति ही। परमार्थ तत्त्व तो केवल अद्वैत है।^२ इस प्रकार 'यत्र हि ईशमिव प्रवृत्ति' 'यत्र वा अन्यदिव स्वात्तन्त्र्याभ्योऽन्यत् पश्येद्व्योऽन्यद्विज्ञानीयात्' 'यत्र त्वस्य सबभारम् बामुत्केन कं पश्यन् केन कं विज्ञानीयात्' 'एकमवाशिनीयम्' आदि श्रुतिपंक्तों के आधार पर 'जाने ईशं न विद्यते' इस प्रकार अद्वैत की स्थापना कर आचार्य गौडपाद अपनी कारिकाओं के दूसरे प्रकरण पर आते हैं जिसका नाम वैतथ्य प्रकरण है और जिसमें १८ कारिकाएँ हैं। इस प्रकरण

वैतथ्य प्रकरण में अथवा गौडपादाचार्य कहते हैं कि सभी बाह्य और अध्यात्मिक पदार्थ स्वप्न हैं विनश्वर हैं। उनमें अन्तर केवल अन्तर्द्वारीरमबुद्धि और वाक् के अदीर्घत्व का है। आचार्य के प्रसक्त शब्दा न जिसे न इन प्रकरण का आरम्भ करते हैं 'वैतथ्य सर्वमावाणा स्वप्न आहुवनीयम्'। अन्तस्यानात्तु मावाना संवृत्तश्चन हेतुना ॥ अदीर्घत्वाच्च वातस्य माया देशान्न पश्यति। प्रतिबुद्धश्च न सर्वस्वरिमन् देष्टुं न विद्यते ॥ अमावस्य रथादीनां भ्रूयते म्वाय पूषकम्। वैतथ्यं तु न वाच्यं स्वप्न आहुः प्रवृत्तिगम् ॥ आपन्न अवस्था

(१) अनादिमायया सुप्तो यदा जीव प्रवर्धते। अत्रमनिष्टमवस्थमद्वैतं वार्यते तदा। भाष्यस्य कारिका १०१६

(२) प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तत न लक्षणं। मायावाच्यमिव ईशं अद्वैत परमावतः ॥ भाष्यस्य कारिका १०१७ चिरन्तो विनिवर्तत कस्मिन् यदि केनचित्। उपदेसादप्य वाच्यो जाने ईशं न विद्यते। अही १०१८

के अनुभवों में और स्वप्नावस्था के अनुभवों में आचार्य कोई विभेद नहीं देखते। वे दोनों को समान रूप से असत्य मानते हैं 'स्वप्नवागर्हिते स्वप्ने ह्येकमाहुर्मनीषिणः'। मेधाका हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥ २१५ ॥ गौडपाद-
चार्य का ठक यह है कि जो आदि में भी नहीं है और जो अन्त में भी नहीं है वह वास्तव में वर्तमान में भी नहीं है। अतः वह विरल है असत्य है।
आचार्य ने च यथास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा। विरलैः सद्बुद्ध्या संतोषविषया इव सञ्चिताः ॥ २१६ ॥ यदि जागरित अवस्था के अनुभवों की सम्प्रयोजनता को लेकर कुछ कहा जाय तो यह भी मनीषी आचार्य को मान्य नहीं है।
'सम्प्रयोजनता सेया स्वप्न विप्रतिपद्यते। तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन निर्ध्वजं शुकं ते स्मृताः २१७ ॥' जगती हुई अवस्था में छा-भीकर भी तो स्वप्नावस्था में मनुष्य भूत के स्वप्न देख सकता है इसी प्रकार स्वप्नावस्था में छा-भीकर भी अपने पर भूजा रह सकता है। तो फिर जागरित अवस्था की विशेषता क्या रही? शिर्षं काष्ठ के दीर्घत्व और अशीर्षत्व का ही तो उदाहरण रखा। स्वप्न में दृश्यमान अन्तस्वान होत हैं और आनेलिक होत हैं (संवृत्तत्वेन) वही उनका जागरित अवस्था के दृश्य भागों से विभेद हो सकता है किन्तु दृश्यमान और असत्यत्व तो दोनों जगह समान ही हैं दृश्यत्वमसत्यत्वञ्च अविशिष्टमुभयवर्धं (शंकर भाष्य माण्डूक्य कारिका २।४ पर)। इस स्वप्न के दृष्टान्त को आचार्य गौडपाद ने बहुत विस्तारपूर्वक सिद्ध किया है और यदि इस विषय में हमें उनकी तुलना विचार और भाषा दोनों की दृष्टि से बीज आचार्यों के साथ करना है तो कुछ अधिक विस्तार भी यहाँ सम्भव होना चाहिए। गौडपादचार्य ने फिर फिर कर पुनरुक्ति करत हुए प्रवाहशील भाषा में इन भाव को दिखाना है कि स्वप्न में वस्तुएं आंतरिक रूप से कल्पित होती हैं केतु बाह्य ध्वन में बाह्य अनुमृति है परन्तु वास्तव में वे दोनों असत्य ही हैं। चित्त के द्वारा जो कुछ देखा जाता है वह उसी समय को अनुमृति होती है और बाह्य पदार्थों के अस्तित्व के वा काल होने हैं एक अनुमृति के पहले और एक अनुमृति के समय पर, किन्तु वे दोनों ही कल्पित हैं अतः स्वप्न और जागरित अवस्थाओं के अनुभवों में कोई वास्तविक भेद नहीं है 'चित्तकाला हि येऽन्तर्गुण इयमाकाराश्च ये चिद्भिः। चिन्ता एव ने सर्वे विवेको नाग्यहेतुः' २।१४ ॥ आध्यात्मिक पदार्थ अमयान है और बाह्य पदार्थ एकद्वय किन्तु दोनों ही समान रूप से कल्पित हैं भेद केवल दृश्य वा है चित्त के द्वारा इन दोनों की अनुमृति होती है अमयान एव

सत्ता की अपेक्षा में विश्व तो स्वप्न मात्र होगा ही ठहरा स्वप्न मात्र
यथा कृष्टे पद्मवर्णनगरं यथा । तथा विश्वमिदं दृष्टं बोधोत्पत्तिविवर्धनम् । २।११ ।

इतनी ही इस प्रकरण की संक्षिप्त विषय-वस्तु है ।

अद्वैत प्रकरण तृतीय प्रकरण (अद्वैतप्रकरण) में गौडपादाचार्य ने
युक्तियों के सहारे अद्वैत तत्त्व का प्रतिपादन किया
है और साथ ही मायावाद का भी । आत्मा को उन्होंने आकाश के समान
कहा है सूक्ष्म निरवयव और सर्वगत । क्षेत्रज्ञ रूप घटाकाशों के समान है ।
घटादि के विघीन होने पर जिस प्रकार घटाकाशादि विघीन हो जाते हैं,
उसी प्रकार जीव भी आकाश रूप आत्मा में विघीन हो जाते
हैं । एक प्राणी के कुछ-कुछ में एकात्मा के होने पर, अन्य को भी एका
क्यों नहीं होता इसका उत्तर आकाश का उदाहरण देकर आचार्य
ने दिया है । उनका मत है कि आत्मा में भेद करना व्यर्थ है ।
वैसे घटाकाश आकाश का न तो विकार है और न अवयव
इसी प्रकार जीव न आत्मा का विकार है और न अवयव है । मूढ़ बन
जिस प्रकार मत्स्यता को आकाश में आक्षिप्त करते हैं उसी प्रकार आत्मा
को बनेक मत्स्य-रूप उपाधियों से मत्स्यीकृत करना है । वेदादि संघात
सभी स्वप्नवत् है और आत्मा की माया के द्वारा उत्पन्न हैं । परमार्थ रूप
में वे अपनी सत्ता नहीं रखते । प्राणियों की विशेषता या समता का कोई है
नहीं है क्योंकि सब अविद्याकृत है और परमार्थ में वे हैं ही नहीं । इस
प्रकार परमार्थ सत्य की भूमि में वारणवाह रज्जु ही नहीं । ईशवन्ती आपस
में भेद ही लड़ते रहें किन्तु अद्वैत तत्त्व तो उनमें अविच्छेद है । अद्वैत ही

(१) घटादिषु प्रतीनेषु घटाकाशादयो यथा । आकाशो संप्रतीयन्ते तद्वन्जीवाः
इहात्मनि । ३।४

(२) इस प्रकार, धर्षकस्मिन् घटाकाशे रज्जौ घृणाविवर्धिते । न सर्वे सम्प्रमु-
च्यन्ते तद्वन्जीवाः सुखादिभिः ३।५

(३) आकाशास्य घटाकाशो विकाराद्यप्यसौ यथा । नैवात्मनः सदा जीवो
विकाराद्यप्यसौ तथा । ३।७

(४) यथा भवति आत्मनां गणनं मत्स्यं जलैः । तथा जलतत्त्वज्ञानाभावात्तपि
मत्स्यो मत्स्यः । ३।८ । जिलाइए बहुमुख शक्तिर आत्म्य का उपोद्घात ।

(५) संपातः स्वप्नवत्तत्र आत्ममायावितर्जितः । आधिपत्यं सर्वताम्ये वा
नोपपत्तिर्हि विद्यते ३।९

परमार्थ है और ईश उसका मेव है^१। कारणवाद परमार्थ सत्य पर बाहर समाप्त हो जाता है, इसे गौडपादाचार्य ने इस प्रकरण में बड़ी यत्नी तरह से दिखाया है। मायावाद की भी सिद्धि एवं 'अजातिवाद' का निरूपण इस प्रकरण के अन्य महत्वपूर्ण विषय हैं^२। समग्र चराचर जगत् को आचार्यदेव ने 'मनोभूय' कहा है और उसे ही दिखाया है ईश माया का मूल कारण भी^३। योग की अंतिम अवस्था को उन्होंने संज्ञा दी है 'अस्पृश्ययोग' की और यह भी दिखाने की चेष्टा की है कि इस 'अमय' स्थान में योगियों का भय डेहना साबकास नहीं है^४। गौडपादाचार्य ने यह भी कहा है कि सब को कुछ ही अनुस्मरण कर कामगारों से निवृत्ति लेनी चाहिए और अन्न' सत्व का अनुस्मरण कर 'चात' को डेहना ही नहीं चाहिए, क्योंकि 'उत्तम सत्व' यही है कि 'कुछ उत्पन्न नहीं होगा'। इसी से 'स्वस्व' 'घात' 'विकल्प' 'उत्तम' 'सुख' 'समिर्धान' प्राप्त होता है^५।

(१) जीवात्मनोरन्यत्त्वमेवेन प्रपञ्चते । ज्ञानात्वं निश्चये यच्च तदेवेह सम-
ञ्जसम् । ३।१३; स्वतिष्ठान्तव्यवस्थात् ईति नो निश्चिता इहम् । परस्परं
विरम्यन्ते तैरयं न विरम्यते । ३।१७ अहं तं परमार्थं हि हितं तद्मेव
उच्यते । तेषामुभयवा हितं तेनार्थं न विरम्यते । ३।१८

(२) मेह मानेति आम्नायादिनो मायामिरित्यपि । अजायमानो बहुमा मायवा
आपते तु सः । ३।२४ स एव नेति नेतीति व्याख्यातं निहृते यतः । सर्व
जगद्ग्रन्थभावेन हेतुगर्जं प्रकाशते ॥ ३।२६ ततो हि मायया जन्म युज्यते
न तु तत्त्वतः । सत्त्वतो जायते यस्य जातं तस्य हि जायते । ३।२७ अततो
मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते । जन्म्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि
जायते ॥ ३।२८

(३) मनोदुग्धमिदं हितं यत्किञ्चित्तत्तज्जराचरम् । मनतोऽग्रणीभावे हितं नैवोप-
लभ्यते । ३।३१

(४) अस्पृश्ययोगो वै नाम दुर्बलः सर्वं योगिनः । योगिनो विरम्यन्ति ह्यस्मादभये
अपहर्षिणः । ३।३९

(५) कुञ्चं सवननुरनुत्थ कामनोवाप्रियवैत् । अन्नं सर्वमनुस्मृत्य ज्ञानं नैव
परयति । ३।४३ न करिञ्चज्जायते जीवः सम्प्रबोध्य न विद्यते ।
एतत्तुल्यं तत्त्वं यच्च किञ्चिद्विदं जायते । ३।४८

(६) स्वस्वं ध्यान्तं तन्निर्वाणवक्त्रं सुखमुत्तमम् । अन्नमन्नेन भोयेन सर्वतं
परिचरत । ३।५७

अब हम 'माण्डूक्यकारिका के चतुर्थ प्रकरण 'अस्मात्संति' पर बातें करेंगे जो हमारी दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। महामहोपाध्याय पं विबुधेश्वर श्री गणेशाचार्य ने इस प्रकरण का (और वैसे तो अस्मात्संति प्रकरण समग्र माण्डूक्य कारिका का ही) बीड दर्शन के

साथ एक अनुत्तर तुलनात्मक अध्ययन हमारे लिए उपस्थित किया है^१ किन्तु उससे आगे उठाने और कुछ प्रकाश पाने के पहले हमें स्वयं इस 'अस्मात्संति' प्रकरण की विषय-वस्तु को ही देख जाना चाहिए। श्रीगणेशाचार्य ने इस प्रकरण के प्रारंभ में 'अस्पर्शयोग' के उपदेशों की 'सम्बुद्ध' 'द्विषदा वरम्' की बन्दना की है जिसमें 'यमनोपम वमों' का उपदेश किया है और जिसके द्वारा उपविष्ट 'अस्पर्शयोग' ब्रह्म और ब्रह्मरूप हैं तथा सब प्राणियों को सुख देने वाला एवं हितकारी है

'अस्पर्शयोगो वै नाम सर्वसत्त्वसुखो हित' ।

अविबाधो अविच्छिन्नश्चेदितस्तं नमाम्यहम् ।

ज्ञानेनावापकस्त्वेन वर्माभ्यो यमनोपमान् ।

शेयमिन्नं सम्बुद्धस्तं बन्धे द्विषदा वरम् ॥

यह 'यमनोपम' वमों का शास्ता कौन है और 'अस्पर्शयोग' को किस 'सम्बुद्ध' ने सिखाया है इसके विषय में मूलभाष्यवर्तिक कारिका और 'अस्मात्संति' जैसे दोनों के विचार और उनकी भाषा से परिचित माण्डूक्य निम्नलिखित विचारधाराओं को कुछ कठिनाई नहीं हो सकती किन्तु इन कारिकाओं के माध्यमकार ने तो बड़ की ओर इस स्पष्ट संकेत को उड़ाकर केन्द्र ईश्वर, नारायण या पुरुषोत्तम की भजना करते हुए आचार्य को सिखाया है^२ निश्चय ही यह सत्य-निष्ठा की अत्यन्त पद्धति नहीं है। परन्तु अभी

(१) देखिए श्री विबुधेश्वर श्री गणेशाचार्य का 'बीडपाठ' शीर्षक लेख 'प्रवासी' आश्विन १३४४ देखिए इसी वर्ष का श्रेष्ठ अंक भी। इन्हीं पन्नों में विद्वान् ने हमारे देश में सर्व प्रथम 'माण्डूक्य कारिका' का बीड दर्शन के साथ व्यापक और विस्तृत अध्ययन उपस्थित किया है। उनका यह अध्ययन 'हि जायन्महात्मा श्री गणेशाचार्य' शीर्षक है अंग्रेजी में पुस्तककार प्रकाशित भी हो चुका है।

(२) ईश्वरो यो नारायणश्चैतत्तं बन्धेऽविबाधये । द्विषदा वरं द्विषदोपमनितानां पुष्पाणां वरं प्रदानं पुरुषोत्तममित्यभिप्रायः । सांकर भाष्य ।

तो हमें विवेचन विलक्षण न कर केवल मूल विषय-वस्तु पर ही अपनी दृष्टि जमाना चाहिए। समझना समाप्त करके ही बौद्धशाखाचार्य पुनः अपने विषय ‘अजातिवाद’ पर आजाते हैं। एक लम्बे तीर से वे इसका विवेचन करते हैं। भगवान् बौद्धशाखाचार्य की सांख्यों के और व्याप-वैरोधिक के कारण बाद संबंधी सिद्धांत (क्रमशः मल्लार्थवाद और असत्कार्यवाद) साम्य नहीं हैं उनका तो केवल ‘अजातिवाद’ ही साम्य है —

‘मृतस्य जातिमिच्छन्ति जादिन’ केचिदेव हि ।

अमृतस्यापरे पीरुः विवदन्त परस्परम् ॥

मूर्धं न जायते द्विविधमूर्धं नैव जायते ।

विवदन्तोऽप्या ह्येवमजातिं स्वापयन्ति ते ॥

किर साम्य प्रभाववाली उर्ध्वों के द्वारा आचार्य बौद्धवाद विरोधी सिद्धांतों का रोकथाम करते हुए (जिनमें हमें यहाँ विशेष संबंध नहीं है) इसी निष्कर्ष पर आते हैं कि ‘जड़ों’ ने महा ‘अजाति’ वाद का ही उपदेश दिया है ‘एवं हि सर्वथा बुद्धैरजातिं परितोषिणा’ (४१२९)। न ‘स्वतः’ ही और न ‘परतः’ कोई वस्तु उत्पन्न होती है। सर्व ‘अमृत’ सद्यमृत कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती। जग ‘चित्त’ ही उत्पन्न नहीं होगा और न ‘चित्तदुःख’। उसकी उत्पत्ति को जो देगने है वे आजात में स्थान का ही देगने हैं। इस प्रकार परमार्थ में कार्य कारण प्राद का सर्वथा लीन बनकर हुए भगवान् बौद्धवाद कहने हैं कि यह अजातिवाद ही जड़ों का निश्चित निष्ठात है निम्नु साधारण जनों को यह बात भय का कारण होगा है क्योंकि ‘अस्तित्व’ संबंधी वे एक एकल विचार लिए हुए होते हैं। अतः जड़ों ने उनके भय को हटान के लिये नहीं-नहीं ‘जाति’ वाद का भी व्यवहार दिया है —

उपपन्नान् महाकारादस्तिवस्तुनवादिनाम् । जानिन्नु हेतुता बुद्धैरजाते स्वभावा नरा । ४१३२। वास्तव में तो न चित्त और न कार्य उत्पन्न ही होते हैं क्योंकि वे अज है (एवं न जायत विनयव चर्या नरा स्मृता ४१४६। जाति में भी वे नहीं है अतः ये जो वे नहीं है जग निश्चय ही वज्रमान में भी वे नहीं है। वे तो विनय पराधीन ही नहुता है क्योंकि वे जाति और अमृतान् हैं —

(१) एतन्ना वा वरतो चारि न विच्छिन्नान्नु जायते । तदतस्तदवद्वापि न विच्छिन्नान्नु जायते ४१३९

(२) तायात्र जायते चित्तं चित्तदुःखं न जायते । ताव वदन्ति ये जातिं से वे चार्यानि ते वदन् ४१३८

आशास्यते च यदास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।

विद्यते सदृशा सन्तोऽपि तथा इव व्यसितः ॥

जब 'व्यसित' याद ही परम सत्य है तो विषय-विषयि याद से भासता क्या है ? भगवान् गीष्पाय का उत्तर है 'विज्ञान' । अमुकशक्तिकाभासमहात्तस्पन्धितं यथा । ग्रहणग्राहकभासं विज्ञानस्पन्धितं तथा' (४।४८)। सीधे और ठीके का आभास बिना प्रकार मझान के स्पन्दन करने से होता है उसी प्रकार ग्रहण और ग्राहक अर्थात् विषयी और विषय का आभास भी विज्ञान के स्पन्धित होने के कारण ही होता है । अभाव बर्बाद पकड़ती हुई मझान जब पकड़ती है तो उसका आभास या प्रकाश कहीं अन्य से उत्पन्न नहीं होता और जब वह बुरु बसती है तो उसका प्रकाश कहीं अन्यत्र प्रवेश नहीं कर जाता किन्तु स्वयं में ही समा जाता है । यही हास्य स्पन्धित और असन्धित विज्ञान की भी है —

अस्मत् स्पन्दमाने न भिन्नासा अन्यतोऽयम् ।

न ततोऽप्यत्र निष्पन्नाभासकत् प्रविशन्ति ते ॥

अस्पन्दमानमहात्तमनाभासमर्थं यथा ।

अस्पन्दमानं विज्ञानमनाभासमर्थं तथा ॥

न निर्मता अस्तान्ते इत्यन्ताभासयोगतः ।

विज्ञानेऽपि तथैव स्युराभासस्याभिधेयत् ॥

अब निश्चय ही यह जो कुछ भी ग्राह्य-ग्राहक याद है सब चित्त का स्पन्दन ही है । 'चित्तस्पन्धितमेवेष्ट ग्राह्यग्राहकवृहन्म्' (४।७२) । स्वप्नमय जीव का जीसे मरना और जीना है । सामान्य जीव का जीसे मरना और जीना है, निर्मितक जीव का जीसे जीना और मरना है । वैसे ही इस संसार में सारे प्राणी जीसे जीते और मरते हैं । भगवान् गीष्पायार्थ के ही काव्यमय और प्राणिक राज्यों में

'यथा स्वप्नमयी जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

यथा सामान्यो जीवो जायत म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

यथा निर्मितको जीवो जायते म्रियतेऽपि च ।

तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥

तो क्या फिर अन्तिम सत्य उच्छेदभाव ही है ? आचार्य उत्तर देते हैं नहीं ।

'संयुत्वा आस्यते सर्वे क्षणवत् नास्ति तेन न । सद्भावेन ह्यनं सर्वमुच्छेदस्तं

नास्ति वै । 'संभूति' से यह सब उत्पन्न होता है, इसलिये चाखत नहीं है । सद्मान से तो अब ही है अतः उच्छेद नहीं है । यह 'संभूति' क्या है, इसको कुछ अधिक स्पष्ट करते हुए भयवान् गेहान्धविद् कहते हैं कि जो संभूति से कल्पित है वह परमार्थ में नहीं है । 'भोप्रितिकल्पित संभूत्या परमार्थेन नास्त्यसी । परतन्माधिसंभूत्या स्वाभासित परमार्थतः ॥ (४।७३) । अब फिर आचार्य गौडपाद जून फिर कर यही वा वाते हैं कि सब बर्म अनादि और आकाश के समान ही है और उनमें नागात्वं कही कृष्ट नहीं है । 'प्रकृत्याकाशवज्ज्येया सर्वे बर्मा अनादयः । विद्यते न हि नागात्वं तेषां स्वप्न क्चन' (४।९१) । यह 'साम्य' 'अब' और 'अद्वय' तत्त्व ही 'बुद्धों' का सद्य विषय रहा है 'विषयः स हि बुद्धानां तत्साम्यमवगमद्वयम्' । यही 'बहुष्कोटि विनिर्मुक्त' तत्त्व (नागात्वं का वाक्यांश अन्त्य हो यही समता ही इतनी अधिक है !) परम 'अद्वय' 'बाह्य' पर है जो 'बुद्धों' के द्वारा प्रकीर्तित है और जिससे अनुरत्न की प्राप्ति होती है—

'अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।

बलस्त्वितो नमामार्गेणानुत्पत्त्येव वाकिञ्च ॥

कोट्यवततज एतास्तु पर्यवसां सहावृतः ।

अवबानाभिरस्पृष्टो यन वृष्टः स सर्ववृक्ष ॥

प्राप्य अवततां कुत्सनां ब्राह्मण्यं परमद्वयम् ।

अनापन्नादिमभ्यान्त किमत्र परमीहते ।

यस्वीचं भवति क्षान्तिः सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

वहीं पर उपसंहार करते हुए भयवान् गौडपादाचार्य कहते हैं कि 'अद्वय' (एकवचन जैसे इस प्रकरण के आरम्भ में) का आकाशकल्प आन बर्मा में वही संक्रमित नहीं होता किन्तु यह ज्ञान बुद्ध ने कहा नहीं—'कल्पते न हि बुद्धस्य ज्ञानं बर्मेण तापिनः । सब पर्याप्तता ज्ञान नैतद् बुद्धेन भाषितम्' । इस दलील का क्या ठीक तात्पर्य है इसके विषय में बड़ी विप्रतिपत्ति हो सकती है । किन्तु एक बात यहाँ निश्चित है कि जैसे यागवृक्ष बारिषा के भाप्यकार (संकर) ने 'अनातस्याग्नि' प्रकरण के प्रथम दलील में वृक्ष के एक वचन के प्रयोग को 'पुर पोतम या 'नारायण' के रूप में लिया वैसे यहाँ नहीं किया जा सकता क्योंकि फिर 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' का कोई अर्थ ही नहीं रह पाता । और यदि हम साधारण 'जानी' से ही 'बुद्ध' पर या तात्पर्य से जैसे कि भाष्यकार बारिषा के भाप्यकार 'बुद्ध' शब्द के बहुवचन के प्रयोग से इस 'बारिषा' में अनक

बार सेते हैं (जो ठीक ही है 'बुद्ध' के एक उपपद होने के कारण किसी व्यक्ति विशेष के नाम होने के कारण नहीं—जैसे कि प्रयोग विपिटक में भी उपलब्ध है) तो भी प्रसंग के अनुसार अर्थ ठीक नहीं बैठता क्योंकि कारिकाकार जब कहता है 'नैतद् बुद्धेन भाषितम्' तो साधारण रूप से वह 'ज्ञानियों' को उपलक्षित नहीं करता 'क्योंकि ज्ञानियों में से बहुतों ने उसे भाषित किया है' किन्तु केवल एक किसी 'ज्ञानी' को ही उपलक्षित करता हुआ कहा जा सकता है जिसके विषय में कहा जा सके 'नैतद् (अनेन) बुद्धेन भाषितम्' । यह कठिनाई निश्चय ही संकर को भी अनुमत्त हुई (जब तक भाषार्थ भी पं विबुधेश्वर जी महाशय का यह मत ठीक तरह से सुनिश्चित नहीं हो जाय कि माध्वस्य कारिका पर भाष्य बाध संकरभाष्य रूप नहीं है, तब तक हम उसको उन्हीं की कृति मानना वैज्ञानिक मार्ग समझते हैं) और जब तक वे जो 'बुद्ध' पक्षों को अन्य प्रकार से व्याख्यात करते चले जा रहे वे महाशय में जाकर वे ऐसा नहीं कर सके । अब उन्होंने भी कहा ही 'ज्ञान-ज्ञेय-ज्ञातृ-ज्ञेय-उद्दिष्ट परमार्थतत्त्वमवयवमेतच्च बुद्धेन भाषितम्' । यद्यपि बाह्यार्थ निरुत्तरत्वं ज्ञानमात्रं कल्पना च ब्रह्मवस्तु सामीप्यमुक्तम् । इत्थं तु परमार्थ-तत्त्वमर्तं वेदान्तेष्वेव विद्येयमित्यर्थः' । कहावित् यहाँ संकर अपने शिष्यपद के द्वारा एक पक्ष पक्ष है । किन्तु यदि उन्होंने भी अपने ब्रह्मसूत्र-भाष्य के दूसरे अध्याय के दूसरे पाद को इसी 'अविरोध' (उस अध्याय का तो नाम ही 'अविरोध' अध्याय है और यहाँ तो है ही 'अविरोधोऽविरोधश्च') की मानना से लिखा होता तो निश्चय ही हमारी समझ में जो बातें सम्भव हो जातीं बुद्ध-मन्तव्य के प्रति उपनिषदों का पूरकत्व और अविरोध भाव संसार के अन्यतम प्रभाव-शाली शक्तियों में प्रख्यापित हो जाता और दूसरे सम्भवतः वह कि वैष्णव भाषार्थों के लिए संकर 'प्रकृत बौद्ध' न होकर प्रकटित बौद्ध हो जाते । बौद्ध और वेदान्त धर्मों की समन्वय-साधना एक निश्चित और स्थिर आधार ग्रहण कर लेती योग बाहिष्ठ और यौगपाय का काम पूरा हो जाता । कुछ भी हो हम और यमवान् संकर दोनों पर ही अपनी मीमांसा बाधते हुए, कुछ गम्भीर वृष्टि से हमारी विज्ञानार्थों की निष्कलताओं पर मौन मुद्रा धारण करते हुए (अपने दिव्य के दिव्य संकर के प्रति तो मुर-याव से कृष्ण मुद्रा स्थित भी करते हुए) ने मनीषी प्रथम अद्वैत 'सम्प्रदायमिदं वेदान्ताचार्य अपने ब्रह्म सिद्धान्त को 'यथासक्ति' नमस्कार करते हुए हमसे दिखाई देते हैं—

बहुत पीछे छोड़कर आचार्य गौडपाद विज्ञानवादी बीछों से जा मिले हैं और फिर उनको भी एक घड़ा देकर उन्हें भी सीधे भाष्यमिकों से जाकर संयोग की याँठ जोड़ी है किन्तु उनके भी उच्छेदवाद का समञ्जस बन कर अन्त में संवृति और परमार्थ तत्त्व का चक्कर काटते हुए स्वयं अनिर्बन्धीभाव को प्राप्त हुए हैं। ऐसा कुछ अस्पष्ट सम्बन्ध हमें आचार्य गौडपाद की स्वयं की विचार-गति का बीछ बर्जन के साथ मान्य पड़ता है। स्वप्न और जाग्रति अवस्थाओं में आचार्य गौडपाद ने कुछ भेद नहीं रखा है। उनका सीधा कहना यह है कि जाग्रति अवस्था की चीजें सच्ची नहीं हैं क्योंकि वे दिखाई देती हैं और इस प्रकार स्वप्नावस्था की चीजों के समान हैं जो भी दिखाई देती हैं किन्तु स्वप्नावस्था की चीजें विलय हो असत्य हैं अतः निश्चय ही जाग्रति अवस्था की भी ऐसी ही हुई। समग्र 'वैतथ्य' प्रकरण की मूल भावना यही है। छकर इतने आगे विज्ञानवादियों ने मिलने कमी नहीं पाए। बल्कि यों कहना चाहिए कि यही तो दृष्टि है जिसका तीव्र प्रत्यास्मान उन्होंने ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।२८ ३२ में किया है, जिस पर कि अभी हम कुछ देर बाद आएँगे। आचार्य गौडपाद ने भी यह स्वीकार किया है कि जाग्रति अवस्था में दिखाई देने वाले पदार्थ हम सबको सामान्य रूप में दिखाई देते हैं और स्वप्न अवस्था के केवल स्वप्न देखने वाले को। (कारिका २।१४)। फिर भी निष्पत्त्यात्मता तो उन्हें दोनों की ही समान रूप से मान्य है। (कारिका २।४)। सब जबहु कारणवाद में उन्हें सापेक्षता ही सापेक्षता दृष्टिगोचर होती है। (कारिकाएँ ४।११ १५, २१ २३, २५) और कारणवाद सत्स्वरूप दिखाई नहीं पड़ता (४।४)। इसीलिए तो उन्होंने सत् असत् अथवा सप्तसत् किसी भी वस्तु का किसी भी प्रकार उत्पन्न न होना मानकर 'अजातिवाद' की ही स्थापना की है (४।२२) जिसे वे बुद्धों का मार्ग समझते हैं। जब तक इस अजातिवाद की अनपूति नहीं होती तभी तक कारणवाद का भ्रमेका है और तभी तक सांसारिक पदार्थ सब प्रतिमासिद्ध होते हैं (४।५५-५६ ४।४२)। सत्य और 'प्रपञ्चोपसम' पर पर पहुँचने के लिए हम सभी कारणवादों और सापेक्षताओं का अतिक्रमण करना होगा (२।३५)। किन्तु कहाँ पर्यन्त? आचार्य गौडपाद ने सभी कार्यकारण व्यवहार को 'विज्ञान स्पन्धित' ही बना दिया है 'मनोवृत्त्य' ही कर दिया है जिसके कारण सबके जैसे बेबानी आचार्य भी अपने परमगुरु की विज्ञानवादी दृष्टि से आपत्तान्वित हुए बिना नहीं रह सके (कारिका

४।२।२५ २७ पर शांकर भाष्य) १ । किन्तु विज्ञानवाद का प्रतिपादन करना आचार्य गौडपाद का उद्देश्य नहीं था । विज्ञानवाद के मूलमूल सिद्धांत को उन्होंने ‘तस्मात्तु ज्ञायते चित्तं’ ‘एवं न ज्ञायते चित्तं’ ‘एवं न चित्तज्ञा वर्मा’ आदि कह कर उड़ा दिया है और सम्भवतः उन्हें विस्मयित न होने के लिए जागाह भी कर दिया है ‘एवमेव विज्ञानस्तो न पतस्ति विचार्यते’ । अतः आचार्य गौडपाद विज्ञानवादियों के अत्यन्त सामीप्य में तो है किन्तु उनसे एकारमभाव उन्होंने नहीं किया है । वे नायार्जुन की विद्या में भी प्रवृत्त हुए हैं । ‘प्रपञ्चोपशमं’ तत्त्व को अनुष्ठीयते विनिर्मुक्त तत्त्व कहना न केवल बिल्कुल आचार्य नायार्जुन का विचार ही है किन्तु उनकी भाषा भी । कारणवाद का निषेध (२।३२ ४।४।७ २२ ५९) आचार्य गौडपाद और नायार्जुन का समान ही है और इस विषय में बैसा कि हम अभी देखेंगे दोनों की भाषा में भी बहुत कुछ साम्य है । ‘न निरोधो न चोत्पत्तिः’ आदि रूप हैं परमार्थता का वर्णन करने वाले आचार्य गौडपाद भी ‘अनिरोधमनुत्पादम्’ तत्त्व के उपदेष्टा नायार्जुन से कहीं दूर नहीं गए हैं न भाषा में न विचार में ऐसा कहा जा सकता है । अनेक कारण इस प्रकार साम्यमिषों और आचार्य गौडपाद की समान है । किन्तु यदि यही पूर्व स्थिति होती तो हम उपनिषदों के ज्ञान के व्याख्याता के रूप में गौडपादआचार्य को स्मरण नहीं कर सकते थे बुद्ध-मन्थन के साथ औपनिषद ज्ञान की एकता सिद्ध करने के रूप में तो कुछ कहना ही नहीं । आचार्य गौडपाद के अनुसार ‘अस्पर्शयोग’ का समुत्पन्न उपदेश सम्बद्ध सम्बुद्ध ने दिया है । वह ‘अस्पर्शयोग’ क्या है ? आचार्य रासगुप्त हमें बताते हैं कि यह भगवान् बुद्ध के द्वारा उपदिष्ट निर्वाण है १ । २ विमुक्षेधर भी महाआचार्य कहते हैं कि यह संज्ञा बेधमित निरोध १ है २ । जो ‘संज्ञाबेधमित निरोध’ समानि है वही निर्वाण की अवस्था है । अतः दोनों ही विद्वानों के मत ठीक सिद्धाई पड़ते हैं । अब ‘संज्ञाबेधमित निरोध’ अथवा निर्वाण

(१) इसी तरह तक विज्ञानवाद योगवासिष्ठ में भी पहुँच गया है निम्नाइए, ‘आपत्स्वप्नइत्यामेवो स्मिरतास्मिरतो विना । तपः सर्वत्र सर्वत्र समस्तोऽनुबोधोऽयौ’ ४।१९।११; इस सम्बन्धी समन्वय-भावना के लिये देखिए पीछे योगवासिष्ठ-वर्णन का विवेचन ।

(२) देखिए हिस्ट्री ऑफ इन्डियन फिलोसफी जिसका पहली, पृष्ठ ४२३ ४२४

(३) देखिए, प्रभाती आश्विन १९४४

में समान् बुद्ध ने क्या सिखाया है ? यही जो सभी कामनाओं का अस्तंगमन सभी बन्धनों का उच्छेद सभी दुःखों का उपशमन । तो क्या वह आलोलोच्छेद है ? हम देख चुके हैं कि ऐसा नहीं है । 'मिथुनो ! है ऐसा आपठन जहाँ न पृथ्वी है न जल है न अग्नि है न वायु है न आकाश-आयतन है न विज्ञान-आयतन है न लोक है न परलोक न चन्द्रमा न सूर्य । ऐसी वह अनिस्तव्य अवस्था है । यही परमावस्था है जिसका उपदेश समान् बुद्ध ने दिया है । अनात्मवाद भी इसी की ओर संकेत करता है । इस अवस्था का विधायक रूप है अत्यन्त सुख और परम शान्ति और इसका निवेद्यक रूप है 'अजात' 'अमृत' । 'तुल्य' आत्मा का दो प्रकार का वर्णन भी इसी प्रकार का है । वह स्वत्व और शान्त पर भी है और अक्षय्य और अव्ययहार्य भी । एक अमृत समानता यही वह है कि समान् बुद्ध ने निर्वाण को 'अविचार कृति' कहा था और 'अजाति' तत्त्व के सम्बन्ध में गौडपाद ने कहा है 'अविचारं निर्बोधत' (४।५) । अनात्मवाद और निर्वाण के विवेचन में चतुर्न प्रकार में हम दिखा चुके हैं कि उनके निवेद्यत्मक वर्णन से व्यक्त जीवों को मय और मोह की प्राप्ति होती है जिनके 'उपास परिहाराय' उपाय ने कही कही उनका विधायक वर्णन भी किया है । 'अस्पर्श योग' के सम्बन्ध में गौडपाद की वेदान्तिनों के प्रति जब यह अपील करते हम देखते हैं 'इत नमप पर मे मय देखने वाले बोधी लोग इससे मय मानते हैं (योगिनो विम्वति हवस्मादमयं मयवर्धित' । ३।१९) तो हम आसानी से समझ सकते हैं कि आचार्य बीज निर्वाण के स्वल्प की ओर ही संकेत कर रहे हैं । यही बुद्ध का अन्त है । समान् गौडपादाचार्य कहते हैं कि आत्मा की चतुर्न अवस्था भी बुद्ध का अन्त है और वह भी है न अन्तःप्रज्ञ न वहिः प्रज्ञ न उदयतः प्रज्ञ न प्रज्ञावन न प्रज्ञ न अप्रज्ञ किन्तु अक्षय्य अव्ययहार्य अप्राप्य अकलश अभित्य अव्यपदेश्य एकात्मप्रत्ययसार, प्रपञ्चोपशम शान्त चित्त नईत आत्मा जो सब नामरूपात्मक (चीनी अतिनिपव और बीज अर्थों में) मय की प्रतिष्ठा स्वरूप है उसका अविच्छेदन है । यह उपनिषदों में निहित सत्य की परमावस्था और समान् बुद्ध द्वारा उपदिष्ट 'अस्पर्शयोग' (निर्वास या सन्नानेवमित निरोध) बीजा आपस में अविचार और अविचर्य सिद्धान्त है यही गौडपाद की कहाँ है । दोनों ही सब प्राणियों के सुख और हित के लिए है और दोनों ने ही 'अजाति' को स्थापित किया है औपनिषद प्राणियों

(बुद्धों) ने भी और तन्मात्र बुद्ध ने भी । ‘एवं हि सर्वथा ब्रह्मैवास्ति
 त्रिविधा’ (मित्राहमे अस्ति त्रिविधमे भगवत् चतुर्थं प्रकरण) । किन्तु
 कोई भगवान्वादी तार्किक जाकर भगवान् बीष्णुपाद से कह सकता है
 ‘भवन् ! क्यों अविज्ञात को विज्ञात बताकर, अवेदित को वेदित
 बताकर, अनिरुक्त को निरुक्त बताकर, ‘अव्याकृत’ को व्याकृत बताकर,
 तुम बुद्ध की निन्दा करते हो ? जब मार्कण्डेय पुत्र’ से उन्होंने स्वयं ही
 कुछ नहीं कहा और जब भद्रस्त मागसेन और नागार्जुन जैसे मनीषी आचार्य
 भी उनके मन्त्रधर्मों को निषेधात्मक विद्या में के जाते हैं, तो हे वेदान्ताचार्य !
 तुम किस प्रकार यह कहने का साहस करते हो कि तुम्हारा यह ‘तुरीय’
 आत्मा स्वल्प विज्ञान विभक्त नहीं है जो कि बुद्ध का ‘अज्ञात’ ‘अमृत’ तत्त्व
 जिसको तुम यहाँ ‘अस्पृशबोध’ कहकर पुकारते हो और जीपनिपद ज्ञान के
 साथ जिसका ‘अविद्या और अविबुद्ध’ स्वरूप प्रस्थापित करते हो ? मनीषी
 आचार्य ! क्या यह तुम्हारे द्वारा स्वयं अपने सिद्धान्त का बुद्ध-मन्त्र पर केवल
 आरोप ही नहीं है ? ऐसों के लिए भगवान् बीष्णुपादाचार्य का भारतीय दर्शन में
 विरस्मरणीय यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण उत्तर है जो जीपनिपद ज्ञान के सम्बन्ध
 को ब्रह्म-मन्त्र के साथ सम्बन्ध को जानने की इच्छा रखनेवालों के लिए
 सदा अपने हृदय-मन्दिर पर लिखने योग्य है—

‘कमते न हि बुद्धस्य ज्ञानं वर्मेषु तामिनः ।

सर्वे वर्मास्तथा ज्ञानं नैतद् ब्रह्मेण भाषितम् ॥

अर्थात् (संकर के भाष्यानुसार ही) आत्मार्थ का निराकरण करते-करते
 अविद्या कल्पित (दोनों ही बीड़ दर्शन और ब्रह्म वेदान्त दर्शन के अनुसार)
 नाम’ और कर्मी’ (बीड़ प्रयोग) में तन्मात्र में ‘आत्मा’ बीड़ा पदार्थ नहीं
 पाया । इनसे अतीत ‘ज्ञानब्रह्मज्ञानवेदरहित परमार्थ’ तत्त्व’ (सांकरभाष्य
 के शब्द) ‘तुरीय’ आत्मा स्वल्प सब का प्रतिष्ठापक सब का अधिकारी कोई
 एक अद्वय तत्त्व है इसका उन्होंने भाषण नहीं किया ‘नैतद् ब्रह्मेण भाषितम्’ ।
 इसका यदि बुद्ध ने भाषण नहीं किया तो इसका यह तात्पर्य नहीं कि वह
 तत्त्व उनको विदित न था प्रत्युत भगवान् बीष्णुपादाचार्य की भडा है (और
 यह ठीक है) कि बुद्ध का ज्ञान सब अपह्न अग्रतिष्ठ है नहीं उसकी पति
 में व्यग्रता नहीं है । बुद्ध अवब प्रज्ञावान् परमार्थदर्शी है । उनका ज्ञान आकाश
 रूप है जो वर्मों (विषयों) में संक्रमित नहीं होता । स्वयं भाष्यकार न ‘बुद्धस्य
 परमार्थदर्शन’ कहा है । यहाँ ‘तामिनः’ शब्द भी अत्यन्त ध्यान देने योग्य

है। यह एक विशिष्ट बीड प्रयोग है और भगवान् बुद्ध के सिद्धे बीड संस्कृत साहित्य में गौडपाद और शंकर से काफी पूर्व इसका प्रयोग किया गया था। गौडपाद ने इसे किया है परन्तु उनकी कारिकाओं के भाष्यकार को इसका पारिभाषिक अर्थ ज्ञात नहीं है। शंकर ने 'तामिन' शब्द की व्याख्या करते हुए कहा है 'तामी—जिसका ताव अर्थात् विस्तार हो उसे तामी कहते हैं। क्योंकि तामी—सन्तानवान्—निरन्तर अर्थात् आकाश सद्यः पूजावान् अथवा प्रज्ञावान् बुद्ध-परमार्थदर्शी—तामी-बुद्ध'¹। 'तामी' शब्द का बीड पारिभाषिक अर्थ है अपन पुरुषार्थ से मार्ग प्राप्त करने वाले छात्रा भगवान् बुद्ध। 'बोधिमार्गवता' में कहा गया है 'तामिनां स्वाधिपतमार्गविसकलानाम्'² अर्थात् 'तामी' ने उपदेष्टा है जो अपने आप मार्ग प्राप्त करते हैं। इसी अर्थ में आचार्य विज्जया ने 'तामी' बुद्ध को समस्कार किया है³। तो आकाशकल्प ज्ञान वाले बुद्ध ने 'तुरीय' आत्मा स्वल्प परमार्थ तत्त्व का भावना नहीं किया है प्रज्ञप्त नहीं किया है। इसका तात्पर्य केवल वही है कि जिसे बुद्ध ने अग्रज्ज्ञता छोड़ा है, वह उपनिषदों के द्वारा प्रज्ञानीय है जिसे बुद्ध ने अधाधित किया है उसे उपनिषदों ने आधित किया है। इस प्रकार हम उपनिषदों का ब्रह्म के मन्तव्य के प्रति पुरस्त्व प्रस्थापित कर सकते हैं। आचार्य गौडपाद की उपनिषदों का बुद्ध मन्तव्य के प्रति पुरस्त्व अभिप्रेत था और भगवान् शंकर ने भी ऐसा ही साध्य किया है। उनके शब्द पूर्वोक्त होने पर भी यहाँ फिर उद्धरण की अपेक्षा रहते हैं। भगवान् सकराचार्य उपर्युक्त कारिका पर व्याख्या करते हुए कहते हैं कि 'ज्ञान ज्ञेय और ज्ञाता के भेद से रहित परमार्थ ब्रह्म तत्त्व ब्रह्म के द्वारा माधित नहीं किया गया है। यद्यपि बाह्यार्थ निराकरण और ज्ञान भाव कल्पना ब्रह्म वस्तु के समीप ही है किन्तु परमार्थ ब्रह्म तत्त्व तो बेबान्त में ही विज्ञेय है। भगवान् तथागत के मूल की व्याख्या तो मानस्येन

- (१) "बुद्धस्य परमार्थदर्शिनो. तामिन ताम्यीप्रयास्तीति तामी सन्तानवती निरन्तरस्याकाशकल्पस्येत्यर्थः, पूजावती वा प्रज्ञावती वा. तामिनी बुद्धस्य। उपर्युक्त कारिका (४।९९) पर आकर भाष्य।
- (२) नतिनाश वत् एत्येकवत् जीव यथापान बुद्धिन्म, पृष्ठ ३ ५, पद-संज्ञे ४ में उद्धृत।
- (३) प्रमाणभूताय अपद्धितैविधे प्रजम्भ आत्मे सुपुताय तामिने। प्रमाण समु-
क्वय का प्रथम उल्लेख।

नागार्जुन आदि बौद्ध आचार्यों ने भी की थी। चतुर्थ प्रकरण में हम देख आए हैं कि किस प्रकार 'मिक्खिण्णप्रसङ्ग'कार ने यह प्रश्न उठाया है 'यदि मन्ते नामसेन भगवता भणितं न' 'त्वा' नन्द तथागतस्स पम्मसु अचरियमुद्वेगीति तेन हि वेरस्स माम्भुक्क पुत्तस्स अमानन्तेन न व्याकृतं । यदि अमानन्तेन न व्याकृतं तेन हि अत्थि तथागतस्स अचरियमुद्वेगी । अयं पि उभयो कोटिको पञ्चो तथागुप्पतो' और इसके उत्तर में सारांश रूप से केवल यही कहा गया है 'न तस्स दीपमाय हेतु वा कारण वा अत्थि तस्मा सो पञ्चो उपणीको । अत्थि भववन्तान् बुद्धान् अकारणमहेतुकं गिरमवीरणत्ति' । इसका संक्षिप्त सारांश यही है कि तथागत ने इसके भाष्य को निष्प्रयोजन समझा । इसी प्रकार भगवान् नागार्जुन ने भी कहा है 'मीना' हि भगवन्तस्तथापता न यीने तथागते भाषितम्' और इस प्रकार अपने 'चतुष्कोटि विनिर्मुक्त' तत्व के लिए एक अच्छा अवसर बूझ निकाला है जो बौद्ध को निषेधात्मक विद्या में ही के जाने का अधिक प्रस्ताव करता है । किन्तु हमारा विचार है कि इन बौद्ध विचारकों की अपेक्षा आचार्य गौडपाद ने बुद्ध-जीन को अधिक अच्छी तरह समझा है जो कहते हैं 'मन्ते न हि बुद्धस्य ज्ञानं वमन्तु तादिन' । सर्वे वर्थास्तथा ज्ञानं नैतद् बुद्धेन भाषितम् । विज्ञानमाह और दृग्गन्धाह के विचारों से बहुत ऊँचे उठकर (जिसका अर्थ यही है कि एक बूढ़ प्रतिपत्ता को स्वीकार कर, अपना अन्य किसी बात में इन विचारका से ऊपर उठना कदाचिन् मानवीय तर्क के लिए सम्भव ही नहीं है) 'गगनोपम' वर्गों में बुद्धर्ष भगमात्त्व' पद में स्वच्छन्दतापूर्वक चरमज करते हुए तथागत की सम्यक सम्बोधि को आचार्य गौडपाद ने देखा है और इसलिये उनके मन्तव्य के पास वे कदाचिन् नागार्जुन आदि बौद्ध विचारकों की अपेक्षा अधिक पहुँच गए हैं । नागार्जुन आदि ने तो 'अस्ति नास्तीनि' आदि कोटियों से रहित 'गगनोपम' तत्व को 'मूय' या 'अवाक' की ओर ही के जाने का प्रस्ताव अधिक किया है किन्तु यहाँ तो गौडपादचार्य ने उनकी ही 'गम्भाकको वा भाषय नेकर उगी 'गगनोपम' को 'खं ब्रह्म' (अ अर्थात् मानाप) की औपनिषद् परिभाषा में बड़ी अच्छी तरह स्पष्ट किया है 'न यथा मन्त्रादिनि (४।११) इमीन्निं तो मनीषी ब्रह्मर भी पूरा इन गौडपादीय 'गगनोपम' और 'चतुष्कोटिविनिर्मुक्त' तत्व को अभावावमान प्रतिषेध नहीं वह सबसे कदाचि यहाँ 'अज्ञानमान' प्रतिषेध ही सर्वत्र स्पष्ट उक्तशेष है जिसको ही आचार्य गौडपाद ने सम्यक समझ का भी मन्तव्य बताया है । विषयः न हि बुद्धानां

तत्साम्यमध्ययम्' । इसी 'अव' और 'अव्यय' तत्त्व रूप 'ब्रह्मात्म पर' को आचार्य गीठपाद समस्कार करते हैं और उसे धार्मिक शब्दों में 'दुर्बल' और 'अति यम्भीर' कहते हैं । धार्मिक दृष्टिकोण से तत्साम्य से विश्व ज्ञान को प्राप्त किया या उसे उन्होंने अपने मुख से 'दुर्बल' और 'यम्भीर' ही कहा था । 'यह ब्रह्म यम्भीर और दुर्बल है' । इस प्रकार ब्रह्म के परमार्थ विषयक ज्ञान और मूल की आचार्य गीठपाद ने ब्रह्मात्म से समन्वय करते हुए व्याख्या की है और इसीलिए हम कह सकते हैं कि 'बीड ब्रह्मात्म' (अर्थात् ऐसा एक शब्द हम यह कहें) के वे एक आधिष्ठाता शक्ति हैं । जीपनिपद ज्ञान को बीड दृष्टि से देखना अथवा बुद्ध-मन्त्रव्य की जीपनिपद ज्ञानसम्मत व्याख्या करना दोनों एक ही बातें हैं और इनके पारस्परिक सम्बन्ध का ठीक अनुमान करना ही भगवान् गीठपाद आचार्य का भारतीय दर्शन के लिए एक विशेष ज्ञान है । एक बात यह और ब्रह्म की बाह्य । मनीषी डाक्टर रामकृष्ण ने कहा है कि "बुद्ध (गीठपाद) इस बात से अभिन्न ज्ञान पकड़ते हैं कि उनके दर्शन की बीड विचार के कुछ स्वरूपों से समानता है । इसलिए वह विरोध करते हैं और कुछ अधिक भी कि उनका दर्शन बीड ब्रह्म न माना जाय । अपनी पुस्तक के अन्त में वे कहते हैं 'यह बुद्ध के द्वारा प्रमाणित नहीं किया गया है' । हम जानते हैं कि आचार्य गीठपाद ने 'मूलधार्मिक प्रारिका' और 'लंकावतार भूष' आदि की भाषा और विचारों से कुछ लिया है अतः उनके इस तथ्य से अभिन्न होने का तो कोई सवाल ही नहीं उठता । अतः ही उन्होंने ऐसा होगा कि स्वयं और आगस्त अवस्थाओं की पूर्ण समता दिखाने हुए वे विज्ञानवादिनों की पक्ष में था रहे हैं और वह भी उन्हें अभिहित न रहा होगा कि अस्ति नास्तीति आदि चार कोटियों का अवलोकन कर, अस्तित्व और निरोध सभी को मायापय 'अनोदय' आदि वह कर और इनसे विपरीत की परमावस्था कह कर वे माध्यमिकों से आतिथन करते

- (१) He seems to have been conscious of the similarity of his system to some phases of Buddhist thought. He therefore protests rather over much that his view is not Buddhism. Towards the end of his book he says "This was not strictly the Buddha teaching" { } { } { } { } { }

जा रहे हैं। हमने यह देखा ही है कि 'चित्त' की भी स्थिति एक कठीन 'अजाति' तत्त्व में घुसाकर और गार्ह्यमिकों के नियमों को भी आत्मा की 'सुखीय' अवस्था में भसाकर वे किस प्रकार इन 'ब्रह्मवाक्यों' से विमक्त हुए हैं ताकि उन्हें वास्तविक 'उत्पत्तउपनिषत्' कहा जा सके (जैसा कि राजपि अनक के लिए उपनिषदों में कहा गया है)। अतः यह ठीक ही है कि विज्ञानवादी और धर्मवादी से उनके मन्तव्य को एकात्म न मान छिमा जाय इसके विज्ञान के लिए आचार्य गौडपाद आकाशित हैं। किन्तु इसी प्रवृत्ति से प्रभावित होकर, अर्थात् केवल यह विज्ञान के लिए ही कि उन्होंने चित्त मत का प्रतिपादन किया है वह बौद्ध धर्म नहीं है उन्होंने अपने ग्रन्थ (माध्यम्य कारिका) के अन्त में लिखा कि 'यह बुद्ध के द्वारा साधन नहीं किया गया' इसे हम कदापि मानने को तैयार नहीं हैं। मनीषी डा. राधाकृष्णन् ने निरूपण ही यह कह कर न केवल गौडपादाचार्य के सम्पूर्ण समन्वयकारी प्रयत्न के महत्त्व को खो दिया है बल्कि समस्त माध्यम्य कारिका के पूर्वपर सम्बन्ध की बर्जयता को ही स्पष्ट कर दिया है। आचार्य गौडपाद तो जान बूझ कर ब्रह्म-मन्तव्य का जीपनिषद् मन्तव्य के साथ समन्वय-साधन कर रहे हैं, फिर इस प्रकार की समानता से अभिन्न होने की तो कोई बात ही नहीं। यदि हम यह स्वीकार कर लें कि आचार्य गौडपाद ने 'नैतद् ब्रह्मेण साधितम्' इस प्रेरणा के फलस्वरूप कहा कि वे अपने द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त को बौद्ध धर्म से विच्छेद कर विच्छेदवाने के ही पक्षपाती हैं क्योंकि उन्होंने जो प्रतिपादित किया है 'यह ब्रह्म के द्वारा नहीं कहा गया है' तो हमें यह सोचना चाहिए कि ब्रह्मात आदि प्रकरण के प्रारम्भ में ही फिर 'अस्वर्गयोग' को 'अविद्या और अविच्छेद' बोधित करने की क्या आवश्यकता थी अनेक स्थलों में 'विषय' स हि ब्रह्माणा' 'तथा ब्रह्म प्रकीर्तितम्' 'एव हि सत्त्वा बुद्धेरजाति' 'परिहीयता' 'अजाति' व्यापक्यति से 'जातिस्तु वेदिता बुद्धेरजातेस्वसतां सदा' 'वाचि' कह कर बुद्धों के साध्य देने की उम्हें क्या आवश्यकता थी? 'मूर्ति' की बार-बार याद दिलाकर (जैसा कि गौडपादाचार्य ने नहीं किया कपिक ने तो खूब ऐसा कर दार्शनिकों को विभ्रमित किया) 'जातिस्तु' परम्परा के लोगों को विरहास में लाने की तो कुछ अकल पद भी सकती थी किन्तु स्वतन्त्रप्रज्ञ बौद्ध आचार्यों को 'बुद्ध' के नाम से कोई विचारक तो प्रभावित नहीं कर सकता था। अतः 'बुद्ध' 'बुद्ध' गौडपादाचार्य का बार-बार कहना केवल रूपर की सदा भाव विज्ञान के लिए ही नहीं प्रयत्न हो सकता था और

न निश्चय ही एक उपनिषद् ग्रन्थ पर कारिकाएँ लिखते समय उनके सिरे यह आवश्यक था। बुद्ध के प्रति इतनी भडा दिखाकर और उनके द्वारा उपदिष्ट 'अस्पृश्यता' को औपनिषद ग्रन्थ के साथ 'अविद्या और अविद्या' दिखाने की प्रतिष्ठा करने फिर अन्त में जाकर किस प्रकार केवल हीत परम्परा के मन्त्रों अनुयायियों को प्रसन्न करने के लिए वे इस प्रकार कह सकते थे कि मैंने जिस सिद्धान्त का प्रकाशन किया है वह बुद्ध के द्वारा कहा ही नहीं गया है, अतः उसे बुद्ध-ग्रन्थ या बीड ग्रन्थ से नहीं मिलाना चाहिए। ऐसा कहना उनकी सब उदारता और उत्पन्नता को के डेता है जिसकी महिमा सर्वातिथान्त्रिकी है। फिर दूसरी बात यह है कि आचार्य गौडपाद ने बुद्ध-ग्रन्थ की औपनिषद ग्रन्थ से एकता दिखाने की कोशिश की है, बीड आचार्यों के ग्रन्थों की नहीं। अतः जब वे बीड आचार्यों के मतों का वर्णन करते हैं या उनके कर्मों पर चढ़कर कुछ बातें देखने का प्रयत्न करते हैं तो इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे अपने से ही बुद्ध-ग्रन्थ की भी निराकरण कर देते हैं, किन्तु वास्तव में जो वे करते हैं वह तो यह है कि वे उनके कर्मों पर चढ़कर (अर्थात् विज्ञानवाद और शून्यवाद के कर्मों पर चढ़कर) ने बुद्ध-ग्रन्थ की खोली करना चाहते हैं किन्तु सिवाय बुद्ध के और कुछ नहीं देखा पाते अतः उन्हें पटक देते हैं और फिर जब औपनिषद आग के स्वच्छ धीरे में छोड़ देखाते हैं जिस पर 'संज्ञा' की पालिका हो रही है तो उन्हें वह 'पुरी' 'अनात्म' पर 'मगधोपम' बड़ी स्वच्छ तरह से दिखने लगता है। अतः जिस वस्तु को वे गिराते हैं वे तो 'विज्ञानवाद' और 'शून्यवाद' हैं, जो अस्पृश्यता के उपदेष्टा। बन्धनीय 'द्विषा वर' को हमारे सामने दिखाने में सर्वथा असमर्थ है किन्तु अब 'द्विषा वर' के 'अविद्या और अविद्या' ग्रन्थ को वे यथार्थ गौडपादार्थ वेदान्त के ग्रन्थ से बिना कर देखने के पलायनी किस प्रकार हो सकते हैं जब कि अनुर्ध्व प्रकार की प्रथम कारिका में वे 'द्विषा वर' बुद्ध की बन्धना करते हैं और अपनी निरनुत्तर अन्तिम कारिका में ही वे हमसे यह कह कर बिछाई लेते हैं 'पुरीसमितिममीरमज साम्यं विचारयन्। बुद्धा परमनात्मं नमस्कर्मो यथावत्'। अतः यह कहना निश्चित नहीं है कि गौडपाद की यह विचार की कामना है कि उनके मत की बुद्ध-मत से न दिखाया जाय। प्रत्युत वे तो उनकी एकात्मता दिखाने के ही अधिक कामना करते हैं जिसे उन्होंने अनेक छंदों से व्यक्त भी किया है। 'अत्र बुद्धेन भाषितम्' में आचार्य ने केवल यह दिखाया है कि यद्यपि अनेक रूप परमार्थ बुद्ध-मत का

सत्य का प्रयोग हुआ है और जब हम उसे अजातसैन्य बर्मस्य' 'बर्मो गच्छत्यमर्त्यताम्' 'एवं बर्मा अजा-स्मृता' 'बर्मा इति य जायते' 'बर्मन् यो गगनोदमान्' आदि रूप से प्रयोग करते देखते हैं तो निश्चय ही हम कह सकते हैं कि यहाँ बीड निश्चितियों का ही तो व्यवहार हो रहा है^१।

इसी प्रकार 'संवृति' शब्द का प्रयोग है जो कि व्यापेक्षिक सत्य के अर्थ में बीड आचार्यों और 'माण्डूक्य कारिकाकार' ने समान ही अर्थों में प्रयोग किया है। जिस प्रकार बीड आचार्य 'लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः' कह कर इस द्विविध सत्य का निरूपण करते हैं उसी प्रकार वीडपादाचार्य ने भी 'संवृतत्वेन हेतुना' कहा है और 'योऽस्ति कस्मिंश्चित्संवृत्या परमार्थेन वास्तव्यो। परतन्मात्रिसंवृत्या स्थाप्नास्ति परमार्थतः' कहकर पूरा संवृति सत्य और परमार्थ सत्य का विचार ही रख दिया है। अतः यह केवल शब्द साम्य पर ही नहीं है किन्तु एक व्यापक शब्द है। वास्तव में बात तो यह है कि बिल्के भी अद्वैत वेदान्ती विविधेय ब्रह्म को 'अग्राह्यस्य यत्' के रूप में उसे अदत्तत्वं समर्पण करके भी फिर उसे विकारी नहीं बनाता चाहते अर्थात् दार्शनिक भाषा में परिणामवाद का समर्थन नहीं करना चाहते किन्तु विकर्ष की स्थापना करते हैं उन्हें भावा अविद्या आदि का सहाय अपनी कठिनाई को दूर करने के लिए लेना पड़ा है और यही संवृति सत्य और परमार्थ सत्य के ब्रह्म करने का भी रहस्य है। संकर ने भी व्यावहारिक सत्य और पारमार्थिक सत्य को लेकर अपनी कठिनाई हटाई है जिसके बिना वे निष्प्रपञ्च ब्रह्म और सप्रपञ्च ब्रह्म विषयक धृतियों की संपत्ति नहीं जमा सकते थे। संकर की अनेक आचार्य वीडपाद इस विषय में बीडों के और अधिक समीप चले गये हैं। यह बहुत सम्भव है कि इन आचार्यों ने अपनी अपनी कठिनाईयाँ हल करने के लिए स्वतन्त्र रूप से अलग-अलग इन विचार का उद्भावन किया हो किन्तु यहाँ बीड आचार्यों के शब्द को इन वेदान्ताचार्यों पर कुछ इस प्रकार लगना आवश्यक और अनिवार्य हो जाना है कि आचार्य कुमारिल ने अपने 'स्मृत्यार्थिक' (निरालम्बवाद) में ('संवृतेर्न तु सत्यत्वं')

- (१) यद्यपि यह कहा जा सकता है कि कुछ १११११ के 'अचुरेव धर्मः' में बीड अर्थ के समान ही अर्थ अविश्रुत है किन्तु आचार्य विपुलेन्द्र जी ब्रह्मदाय के अनुसार यह 'कष्ट कल्पित है'। हेतु उक्त लेख 'वीडपाद' टीका 'प्रधानी' श्लोक १३४४ में।

सत्यद्वय कल्पना) आदि कह कर सत्यद्वय की कल्पना को बह-विद्वत् सिद्धान्त माना है और उसका सङ्गन किया है। जो तर्क आचार्य कुमारिक ने बीड आचार्यों के 'सत्यद्वय' के विद्वत् उपस्थित किए हैं निरचय ही नहीं बीडपार और संकर की एतद्विषयक परिस्थिति के विद्वत् भी प्रयुक्त किए जा सकते हैं। और निरचय ही ऐसा किया भी गया है। बीमाध्य ११११ में 'सर्व विज्ञानार्थं यथार्थम्' आदि रूप से संकर के सत्यद्वय का जो सङ्गन उपस्थित किया गया है उसका नहीं १।२।२ ६ में आचार्य रामानुज ने संकर के ध्वज हार-मत्स्य और परमार्थ-सत्य को लेकर जो आक्षेप किए हैं वे बिल्कुल आचार्य कुमारिक के ही तर्क हैं। जब ये वैदिक परम्परा के आचार्य इस प्रकार इस 'सत्यद्वय' के सिद्धान्त के विद्वत् हैं और उसे वैदिक परम्परा के अनुकूल नहीं मानते तो निरचय ही एक निष्पत्ति यथेष्ट इस निष्कर्ष पर आ सकता है कि बौद्ध बौद्धों के आचार्यों ने ये मत निरचयित बीड आचार्यों से ही ग्रहण किये हैं जो अपने आदि दास्ता के काळ से ही सम्प्रति सत्त्व' (संबुद्धि सत्त्व) और परमपरमसत्त्व (परमार्थ सत्त्व) के रूप में इन दो सत्त्वों का व्यवहार करते चले आ रहे हैं और महायान में जिन्हें विषय वर्णवत्ता प्राप्त हो चुकी थी जिसका विवरण हम नीचे प्रकरण में यह चुके हैं।

'सत्तात्' छन्द का प्रयोग आचार्य बीडपार में वस्तुगत सत्ता के बीड अर्थ को लेकर किया है यथा 'सत्तात्ता स्वप्नवन् सर्वे'। इसी प्रकार 'अस्तत्ता धाम्नि' का प्रयोग और उसकी सब उपमा ही आचार्य बीडपार में बीड आचार्यों ने की हुई है। इन लम्प में हम सम्प्रवन् कभी द्वाार नहीं कर नमने कि यहा आचार्य बीडपार पर बीड प्रमाण अत्यन्त स्पष्ट रूप से

(१) डा रावाहृत्तम् न वस्तुगत सत्ता (objective existence) के अर्थ में 'सत्तात्' के प्रयोग की बीड प्रयोग ही माला है। देखिए इन्द्रियन किर्त्तनगी, जिन्हें कुलती पृष्ठ ४६५। हमारा विमल अभिप्राय है कि सत्य कारिका 'सत्तात् परार्थस्वान्' में भी बट-बट घड़ी अर्थ अभिप्रेत है अतः इस छन्द के लिए बीडों का अर्थ को बराबिन् न मानना भी ठीक होगा।

(२) इन छिन्द में लकावहार मत्र (बी टी एन लकावहार) पृष्ठ ९५ तथा बुन माय्याविह कारिका (बी टी एन लकावहार) पृष्ठ ५ ६ दिखाने दीये हैं। आदेश में भी 'अस्तत्ताधाम्नि' छन्द का प्रयोग दिया है।

उपस्थित हैं। इसी प्रकार 'प्रपञ्चोपसम' का भी प्रयोग सम्भवतः उनके पहले बीह आचार्यों ने ही किया था। और इस विषय में आचार्य गौडपाद न केवल इस शब्द के लिए ही किन्तु इसके साथ आने वाले सभी भाव के लिए भी शब्दों के ऋणी हैं। किन्तु बस्य शब्दों को छोड़कर हम कुछ शायद्यों के ही उद्धरण देकर और कहीं-कहीं तो पूरी कारिकाओं के उद्धरण देकर ही यह दिखायेंगे कि आचार्य गौडपाद अपने पूर्ववर्ती बीह आचार्यों से कितने प्रभावित थे फिर चाहे उनके मतों से वे सच्चे ही अन्तर्दोषता पूर्वक सहमत न हों।

मूळमाध्यमिक कारिका में

अनिरोधयनुत्पादमनुच्छेदमद्यावत्तम् । अनेकार्थमन-
नार्थमनावममभिगमम् ।

यं प्रतीत्यसमुत्पादम् प्रपञ्चोपसमं शिवम् ।
बोधयामास सम्बुद्धस्तं दम्भे बध्नात्तं वरम् ॥ 'अनुत्पन्न-
प्रकृता यमनोपमा' । लंकावतारसूत्र ।

भाष्यक्य कारिका में

न निरोधो न नीत्यसि न बद्धो न च सावकः ५।१२
निर्विकल्पो ह्ययं वृष्टः प्रपञ्चोपसमोऽयम् । २।१५
आनेनागाधमिमेन वर्मान् यो गमनोपमाम् । बोधमिमेन
सम्बुद्धस्तं दम्भे द्विषात्तं वरम् ।

बोधिचर्यावतार में

एवं च न निरोधोऽस्ति न च सावोऽस्ति उत्पत्तः ।
अनात्मनिर्द्वैतं च तस्यात्सर्वमिदं वदत् ॥

भाष्यक्य कारिका में

मूर्धं न आसते किञ्चिद्वस्तु नैव जायते ।
विनश्यतोऽयमा ह्येवमजातिः क्वापयन्ति ते ॥ ४०४
हेतुर्न जायतेऽजारे ४।२३
न कश्चिज्जायते जीवः सम्प्रबोध्य न विद्यते ।
एतत्तदुत्तमं तत्तं न च किञ्चिद्वस्तु जायते ॥ ४०१

- (1) So far as I know the Buddhists were the first to use the words प्रपञ्चोपसमं शिवम् । वास्तव्युक्तः हितुः शब्द इतिहास किताबकी, जिस पृष्ठ ४२५

अनाद्यतार सूत्र में

यत्र वैशिष्यं संस्थानं विकस्यो यदि जायते ।
आकाशं सप्तशृंगे च सर्वाभासं भविष्यति ॥
स्वप्नं क्लेशोद्भूतं मायां सम्बन्धं मृगं तृणिका ।
अहेतुकाग्रिं दूषयन्ते तथा शोक-विचिन्ता ॥
आकाशं वायुशृंगवत् नान्यथा एव पुनः च ।
असंशयमिच्छन्ते तथा मावेपु कल्पना ॥

वीचिचर्माद्यतार में

कञ्चकीस्वप्नमायाम् लोकं पश्येद्विकस्मिन् ।
अस्मत्तो मापि चापात न विवर्तते न गच्छति ।
मायातः को विद्योऽस्य सम्बन्धो तत्पतः कृतम् ॥
मायया निर्मितं यच्च हेतुभिर्मन्त्रं निर्मितम् ।
आयाति तत् कृतं कृतं याति चेति निश्चयताम् ॥
प्रतिविम्बसमं तस्मिन् कृत्रिमे सत्त्वता कथम् ॥
स्वप्नोपमास्तु यतः विचारे कञ्चकीसमा ।

माण्डूक्य कारिका में

यथा मायामयो वीचः यथा स्वप्नमयो
वीचः । ४।१८-७
वर्मा य इति जायन्ते जायन्ते ते न उत्पद्यते ।
अन्तः मायोपमं तेषां सा च माया न विद्यते ॥४।१८
सतो हि मायया अन्तः युज्यते न तु उत्पद्यते ।
सत्त्वतो जायते यस्य चार्थं तस्य हि जायते ॥१।२९
असतो मायया अन्तः उत्पद्यते नैव युज्यते ।
नान्यथापुनो न तत्त्वेन मायया नापि जायते ॥१।२८
स्वप्नजायते स्वप्ने ह्येकमाहुर्मनीषिणः ।

अवितथा इव लक्षिता

निष्पीड्य च ते स्मृतः । कस्मिन् एव
ते सर्वे विद्योऽस्य माय्याहेतुकं आदि आदि ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भगवान् बीडपादार्थ की निशानबाद और भूतवाद के सिद्धांतों के कई स्थानों पर बड़ी समानताएँ हैं और इन बीड-कार्यिक पद्धतियों का उनके ऊपर बड़ा प्रभाव भी पड़ा है। किन्तु इन समानताओं का हम अधिक नहीं कहा सकते। मिलने समानता के ऊपर पड़ने के लिए यह है उसके कुछ कम असमानताओं के भी लिए जा सकते हैं। किन्तु इन समानताओं और असमानताओं को लेकर हम नहीं पहुँच सकते। हमारे लिए जो बात महत्वपूर्ण है वह यह है कि आचार्य बीडपाद ने उपनिषदों के मन्त्र्य और ब्रह्म के मन्त्र्य में एकता स्थापित करने की कोशिश की थी। और इस तरह ब्रह्म-मन्त्र्य की व्याख्या उनकी बीड आचार्यों के लिए की। बीडपाद वेदान्तविद् आचार्य थे परन्तु उनकी ब्रह्म धर्म में सन्देह नहीं किया जा सकता। भगवान् ब्रह्म की परितुल्य बोधि में उनकी बहुत मज्जा थी। तब यह आलोच्य दर्शन में मही एक महान् आचार्य है जिन्होंने वैदिक परम्परा से आकर ब्रह्म-मन्त्र्य की एकात्मता और निपट मन्त्र्य के साथ विज्ञान की कार्यता की है। अथवा अन्य ता इन परम्परा के साथ सभी प्राचीन और उन्नी बंध के अर्वाचीन विज्ञान भी (जिनकी ऐतिहासिक मार्ग में भ्रम नहीं है) परम्परा में मही मान्य आए है कि या तो बीड के अनात्मवाद के निराकरण के लिए ही उपनिषद् के आत्मज्ञान का उपयोग है या फिर उपनिषद् के आत्मज्ञान पर चार करने के लिए ही प्रमाणों की विमोक्षण करने की प्रविष्टा प्रारम्भ करने का। उन विष्णु का भगवान् ब्रह्म न अनात्मवाद का उद्देश्य देकर प्रार्थना का अन्वेषण मण्डित किया है जिसमें सब एव में ही द्वि है। हमारा विचार है कि इन प्रमाणों की प्रवृत्तियों को हटाने के लिए आचार्य बीडपाद की रिगई रिग के अनुसार आज फिर आधुनिक उपकरणों का आश्रय लेकर हमारे लिए यह आचार्य है कि ब्रह्म विविध के आधार पर विविध उत्पन्न हुए हैं। हम ब्रह्म और उत्पन्न के मन्त्र्यों का सम्बन्ध-अनुमान पर यदि आचार्य बीडपाद का काम ब्रह्म हो और भगवान् तत्पत्र हमारे मान्य एक ही मूर्ति में मिले हो। और जो इन लोक के और विपन्न अर्थ-वर्ष के सम्बन्ध और मन के लिए हो। किन्तु हम महा ब्रह्म देख गए। आचार्य बीडपाद के बाद हा ब्रह्मोत्पत्ति का उद्देश्य देकर हमारे मान्य का है या अन्ती उत्पत्ति के कारण में आचार्य ब्रह्म सम्बन्ध-वर्ष के कारण में यह कम प्रमाणों का आधार पर विविध ब्रह्म हुए दृष्टिपूर्वक है।

भगवान् शंकर भारतीय दर्शनशास्त्र के एक प्रखर मार्तण्ड हैं। ब्रिटिश प्रथिमा टेक्स्टिनातुर्न व्यक्तित्व अप्रतिहत बुद्धि-बल और सर्वत परिपूर्ण वर्सन यह हमें शंकर में मिलता है। इन भगवान् शंकर और उनके मनीषी का आचार्यत्व जितना सम्मीर वा पूर्ववर्ती बौद्ध आचार्य उतना ही उनका तपस्, चारित्र्य और साधन भी महान् वा। सम्भवतः यही उनकी महत्ता का प्रधान कारण है। जो उनके केवल आचार्यत्व को देखते हैं वे उन्हें कभी नहीं समझ सकते। भगवान् शंकर के साथ मिलकर वाचस्पति मिश्र ब्रह्म हो गए किन्तु भगवान् शंकर की महत्ता का कारण 'सामंती' नहीं है। भगवान् शंकर के पहले बहुत से बौद्ध आचार्य हो चुके थे और भगवान् शंकर उनसे बहुत कुछ प्रभावित थे और बहुत सी बातों में उनके चर्चा भी थे। निश्चय ही अस्वभाव माध्यात्म दर्शन वसुधैव कुटुम्बकम् और अनन्त बौद्ध विचारक और नैतिक विनयी चार्चनिक प्रक्रिया ब्रिटिश हैं शंकर से पहले हुए थे किन्तु इससे शंकर की एक मौलिक विचारक होने के नाते महत्ता में कुछ अन्तर नहीं आता। प्रत्येक विचारक अपने पूर्ववर्ती आचार्यों और विचारकों के अनुभवों से काम उठाता है और कभी कभी तो उनकी सम्भावनी का भी प्रयोग करता है किन्तु इससे उसकी महत्ता को कुछ सति नहीं पहुँचती यदि वह कुछ अपना भी लोक को देता है। इस तरह हम देखते हैं कि बौद्ध आचार्यों का तो कहना क्या विनयी अनेक बातों का शंकर ने प्रत्याख्यान किया है अपनी परम पूजा के स्थान स्मृतियों और ब्रह्मसूत्रों तक को उस मनीषी ने इस व्यापकता के साथ अपने मौलिक विचार से अभिव्याप्त कर दिया है कि आज हम जब उपनिषदों और ब्रह्मसूत्रों को समझने की बात करते हैं तो सबसे पहले ध्यान शंकर का ही आता है। जैसे वे हमें समझाते हैं वैसे ही हम मानते हैं यद्यपि जानने वाले ही जानते हैं कि उसमें कितना उपनिषदों या ब्रह्मसूत्रों का मूल मन्तव्य है और कितना शंकर के स्वयं वा दर्शन का। इसीलिए तो केवल आध्यहार होत हुए भी हम उन्हें एक स्वतन्त्र चार्चनिक कहते हैं और 'साधर सधन' जैसी वस्तु की चर्चा करते हैं। कहा जाता है कि शंकर ने ब्रह्मसूत्रों के मन्तव्य को उनके वास्तविक स्वरूप में व्याख्यात नहीं किया है

(१) इसके विरुद्ध बात के लिए देखिए राहुल साह्यार्यायन की 'ब्रह्मचर्या' की भूमिका।

किन्तु साब ही यह भी स्वीकार किया जाता है कि उपनिषदों के मन्त्रियों को सबसे अच्छी तरह उन्होंने ही प्रख्यापित किया है। फिर महर्षि बाहरमय ने तो उपनिषदों के ही मन्त्रियों के समन्वित स्वरूप को प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है तो क्या स्वयं भगवान् शंकर ने अपनी व्यक्तिगत प्रतिभा से हम सबको विध्वंसित ही नहीं किया? अतः जब हम उनके तर्कों में बौद्ध भाषाओं के ही तर्कों का प्रत्यावर्तन देखें जब भीहर्ष की तरह हम उन्हें भी माध्यमिकों के तर्कों की विरोधी सिद्धान्तों का प्रत्याख्यान करने के लिए प्रयुक्त करते देखें तो हमें यह न समझना चाहिए कि शंकर के पास मौकिक कल नहीं है और वे एक उत्कृष्टतम कोटि के स्वतन्त्र विचारक नहीं हैं।

शंकर का दर्शन अपने मूल रूप में वैसा ही है वैसा उपनिषदों का। उनके दर्शन की प्रतिष्ठा नित्यानित्यवस्तु-विवेक इहामुच्चार्यमोषविराग समदमादि साधन सम्पत् और मुमुक्षुत्व इन चार साधनों की शंकर और बौद्ध दर्शन तैयारी पर अवलम्बित हैं। अतः समग्र बौद्ध नैतिक आदर्शवाद को वह अपने यर्म में छिपाये है ऐसा कहा जा सकता है। फिर भगवान् शंकर ने वेदान्त दर्शन का प्रयोजन आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति को स्वीकार किया है। अतः इस रूप में दुःख के अविनाश से उनका कोई विरोध नहीं हो सकता। इतना ही नहीं प्रतीत्य समुत्पाद का अर्थन प्रस्तुत करते समय आचार्य ने उसका केवल तात्त्विक भूटि से ही अर्थन किया है किन्तु वहाँ तक दुःख निवृत्ति रूप नैतिक तत्त्व से सम्बन्ध है उसको उन्होंने स्पर्श नहीं किया है और उसकी सम्भवता भी स्वीकार की है। यदि अविद्यादि प्रत्ययों से लेकर जरा भरप्य शोक परिदेवना दुःख और क्षीनतत्त्व तक सभी प्रत्ययों का निमित्त-निमित्तिक भाव से घटीयन्त्र के समान समुच्चय और निरोध होता है तो इसमें शंकर को कुछ नहीं कहना उनका तो विरोध इनो में है कि बिना एक स्थिर आत्मा के इनका संघात

(१) वेदेषु ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य २।१।१

(२) नैशानास्पदत्वात् साम्यदर्शन इत्युक्तदर्शनं प्रस्तुयते। भाष्यद्वय-कारिका ३।१ पर शंकर भाष्य; रोगार्तस्येव रोगनिवृत्तौ स्वस्थता। तथा पुनः आत्मकस्यात्मनो हितप्रवृत्तौपद्यते स्वस्थता। भाष्यद्वय कारिका भाष्य के प्रारम्भ में; एवमयमनतिरिक्तगी. अस्यानर्थाहेतोः प्रवृत्त्या सर्वे वेदान्ता आरम्भ्यते। ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य का उचोद्यता।

भगवान् संकर भारतीय दर्शनाकाश के एक प्रखर मार्तण्ड हैं। ब्रिटिष प्रतिमा तेजस्वितापूर्व व्यक्तित्व अप्रतिहत बुद्धि-बल और सर्वत परिपूर्ण वर्णन यह हमें संकर में मिलता है। इस भगवान् शंकर और उनके मनीषी का आचार्यत्व जितना बम्मीर वा पूर्ववर्ती बौद्ध आचार्य उतना ही उनका तपस्, चारित्र्य और शासन भी महान् वा। सम्भवतः यही उनकी महत्ता का प्रधान कारण है। जो उनके केवल आचार्यत्व को देखते हैं वे उन्हें कभी नहीं समझ सकते। भगवान् संकर के साथ मिलकर वाचस्पति मिश्र जनर हो गए किन्तु भगवान् संकर की महत्ता का कारण 'भामती' नहीं है^१। भगवान् संकर के पहले बहुत से बौद्ध आचार्य हो चुके थे और भगवान् संकर उनसे बहुत कुछ प्रभावित थे और बहुत सी बातों में उनके ज़रूरी थे। निश्चयही अस्वधोप नागार्जुन वसुवन्धु और अनेक बौद्ध विचारक और नैसर्गिक जिनकी दार्शनिक प्रक्रिया अद्वितीय है संकर से पहले हुए थे किन्तु इससे संकर की एक मौलिक विचारक होने के लिये महत्ता में कुछ अन्तर नहीं आता। प्रत्येक विचारक अपने पूर्ववर्ती आचार्यों और विचारकों के अनुभवों से लाभ उठाता है और कभी कभी तो उनकी व्याख्या का भी प्रयोग करता है किन्तु इससे उसकी महत्ता को कुछ क्षति नहीं पहुँचती यदि वह कुछ अपना भी लोक को देता है। इस तरह हम देखते हैं कि बौद्ध आचार्यों का तो कहना क्या जिनकी अनेक बातों का संकर ने प्रमाणात् किया है अपनी परम पूजा के स्थान श्रुतियों और ब्रह्मसूत्रों तक को उस मनीषी ने इस व्यापकता के साथ अपने मौलिक विचार से अभिव्यक्त कर दिया है कि आज हम जब उपनिषदों और ब्रह्मसूत्रों को समझने की बात कहते हैं तो सबसे पहले ध्यान संकर का ही आता है। जैसे वे हमें समझते हैं वैसे ही हम मानते हैं यद्यपि जानने वाले ही जानते हैं कि उसमें किन्ना उपनिषदों या ब्रह्मसूत्रों का मूल मूल्य है और किन्ना संकर के रस्य वा दर्शन का। इसीलिये तो केवल भाव्यकार होठ हुए भी हम उन्हें एक स्वतन्त्र दार्शनिक मते हैं और 'शास्त्र रचन' जैसी शरण की पर्चा करते हैं। कहा जाता है कि संकर ने ब्रह्मसूत्रों के मूल्यों की उनके दार्शनिक स्वरूप में व्याख्या नहीं की है

(१) इसके विरुद्ध मत के लिए हेन्रिफ़ राहुल साहत्यायन की 'ब्रह्मदर्श' की भूमिका।

किन्तु साब ही यह भी स्वीकार किया जाता है कि उपनिषदों के मन्त्रियों को सबसे अच्छी तरह उन्होंने ही प्रस्थापित किया है। फिर महर्षि बाह्यसम ने तो उपनिषदों के ही मन्त्रियों के समन्वित स्वरूप को प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है तो क्या स्वयं भगवान् शंकर ने अपनी अद्वितीय प्रतिभा से हम सबको विद्यमिष ही नहीं किया? अतः जब हम उनके तर्कों में बौद्ध आचार्यों के ही तर्कों का प्रत्यावर्तन देखें जब श्रीहर्ष की तरह हम उन्हें भी माध्यमिकों के तर्कों को ही विरोधी सिद्धान्तों का प्रत्याख्यान करने के लिए प्रवृत्त करते देखें तो हमें यह न समझना चाहिए कि शंकर के पास मौक्तिक कुछ नहीं है और वे एक उच्चतम कोटि के स्वतन्त्र विचारक नहीं हैं।

शंकर का दर्शन अपने मूल रूप में वैसा ही है वैसा उपनिषदों का। उनके दर्शन की प्रतिष्ठा नित्यानित्यवस्तु-विबेक इहामुद्योगधोक्कित्य समवभावि साधन सम्पत् और मुमुक्षुत्व इन चार धारणाओं की शंकर और बौद्ध दर्शन तैयारी पर अवलम्बित हैं। अतः समय बौद्ध नैतिक आदर्शवाद को यह अपने धर्म में किया है, ऐसा कहा जा सकता है। फिर भगवान् शंकर ने वैशान्त दर्शन का प्रयोग आत्मनिक बुद्ध निवृत्ति को स्वीकार किया है। अतः इस रूप में बुद्ध के अधिप्राय से उनका कोई विरोध नहीं हो सकता। इतना ही नहीं प्रतीत्य समुत्पत्त का अर्थन प्रस्तुत करते समय आचार्य ने उसका केवल तात्त्विक दृष्टि से ही अर्थन किया है किन्तु जहाँ तक बुद्ध निवृत्ति रूप नैतिक उत्पत्ति से सम्बन्ध है उसको उन्होंने स्पर्श नहीं किया है और उसकी सम्भवता भी स्वीकार की है। यदि अधिवाधि प्रत्ययों से छेकर अरा मरण धोक परिवेचना बुद्ध और हीमनस्य तक सभी प्रत्ययों का निमित्त-निमित्तिक भाव से बदीयन्त्र के समान समुद्यम और निरोध होता है तो इसमें धंकर को कुछ नहीं कहना उनका तो विरोध इसी में है कि बिना एक स्थिर आत्मा के इनका संसार

(१) देखिए बह्मसूत्र शंकर भाष्य १।१।१

(२) श्लेशानात्मवत्वात् सम्प्रत्यक्षदर्शन इत्यतैतद्धर्शनं प्रस्तुत्यते । माधुक्य-कारिका ३।१ पर शंकर भाष्य रोपार्तस्येव रोपनिवृत्ती स्वस्वता । तथा बुद्धात्मकस्यात्मनो द्वैतप्रपञ्चोपपत्ते स्वस्वता । माधुक्य कारिका भाष्य के प्रारम्भ में; एवमयमनादिरनन्तो अस्यानर्हेतोः प्रहास्य सर्व वेदान्ता आरम्भ्यते । बह्मसूत्र शंकर भाष्य का उपोद्घात ।

सिद्ध कैसे होया ? 'इतरेषरोत्पत्तिमात्रं निमित्तत्वमभिधावीनां यदि धर्मेद् वस्तु नाम न तु स्यात्' सिद्धयेत्'। अतः तात्त्विक व्याख्या में विमोह है किन्तु एक सामक बिना यह प्रश्न उठाए कि एक स्थिर आत्म तत्त्व है अथवा नहीं यदि कुछ के समुदय और निरोध को उपर्युक्त नियम के अनुसार समझ कर आचरण करे तो क्या उसकी बुद्ध-निवृत्ति नहीं होगी ? संकर के प्रत्याख्यान का तात्पर्य यही हो सकता है कि बिना औपनिषद ज्ञान की प्रतिष्ठा बिम्बे बुद्ध के नैतिक मार्ग की व्याख्या नहीं की जा सकती उसकी संवत्ति नहीं बैठ सकती और इस विषय में सम्भवतः आचार्य संकर ठीक हैं। बुद्ध के मन्तव्य की नियेवात्मक व्याख्या कर सर्वकीर्ति और सिद्धनाग जैसे बौद्ध आचार्यों ने अपने धास्ता की सम्भवतः अधिक असेवा की है बिना की संकर के सब प्रत्याख्यानों ने भी नहीं की। किन्तु इस विषय पर वाद में। बुद्ध के नैतिक आदर्शवाच से संकर को कोई विमोह नहीं हो सकता हाँ उसकी व्याख्या में वे और बौद्ध आचार्य विभिन्न मत वाले हो सकते हैं। फिर भगवान् संकर कर्मकाण्ड के भी तो विरोधी हैं और कम से कम ज्ञान की अपेक्षा में वे उसे अधिक मूल्य देने को तैयार नहीं। इस विषय में वेद का भी प्रमाण उन्हें उसी अर्थ में मान्य नहीं बिना प्रकार कि नीचांसको को। श्रुति भगवान् संकर के लिए सहस्र कस्यामकरी माता पिताओं से भी अधिक है और वह इसीलिए कि अन्धकार से हटा कर ज्ञान के प्रकाश में ले जाती है। संकर का ब्रह्मात्मेकत्व विज्ञान पैदा ही है बला उपनिषदों का अतः भी बात नहीं कह जाए है वह यहाँ भी समझना चाहिए। संकर उन्हें को अधिक महत्त्व नहीं देते और 'कूटाक्रिों' के बड़े भारी निन्दक भी हैं। अतः अख्यात्म और बुद्धितत्त्व का एक उचित सम्मिश्रण

(१) ब्रह्मसूत्र-आंकर भाष्य २।२।१९

(२) अनेकारो ह्यधमत्माकं धनं ब्रह्मात्मावपती सात्मा सर्वकर्तव्यताहानिः कृत-
कृत्यता वेति -- यो हि ब्रह्मिर्मुक्ता प्रवर्तते पुण्या इव धे नृबावनिधं ना
भुविस्ति न च तन्नामिकं पुण्यार्धं कथते तन्नात्मनिकपुण्यार्धवाभिर्जनं
त्वानात्मिककर्मतर्जनाप्रवृत्तिमोचराधिभुवीकृत्य प्रत्यवात्यलोतस्तमा
प्रवर्तयन्ति 'आत्मा वा जरे इव' इत्यादीनि । अतीत्यन्मोर्न
प्रति किमानुप्रवेशद्वारं न ज्ञाप्य केनचिद् दर्शयितुम् । तर्जय सति
यवान्मृगब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न बोधनात्मकम् । ब्रह्मसूत्र आंकर
भाष्य २।१।४

चक्र के रक्षण में हुआ है और बीज वर्धन म अग्नि के महत्त्व की जो स्वीकृति है वह जो इसके अनुकूल ही है । चक्र को तीन प्रमाण मान्य हैं यथा प्रत्यक्ष अनुमान और श्रुति । किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण से वे ब्रह्म की सिद्धि नहीं मानते^१ । उसके लिए श्रुतिवादी और स्थानुमिति ही यथा सम्भव प्रमाण हैं क्योंकि ब्रह्मज्ञान का अवसान अनुभव है और एक परिनिष्ठित वस्तु उसका विषय है^२ । केवल अतीन्द्रिय क्षेत्र में ही वेद के प्रमाण की स्थापना है^३ । वैसे तर्क की महिमा भी चक्र के मत में सुरक्षित है^४ । तर्क की निम्ना उन्होंने इसीलिए की है कि वह स्थानुमिति का मार्ग छोड़कर कहीं उच्छृङ्खल न हो जाय^५ । वैसे अनुमिति और तर्क का एक अत्यन्त सामञ्जस्य पूर्वक रूप चक्र में दिखाई देता है और वह इस अत्यन्त छोटे से वाक्य में अपने पूर्व प्रमाण के साथ जोड़ित हो गया है 'श्रुत्यनुमूहीत एव ह्यत्र तर्कानुमर्शान्तेनासीयते । (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।६) । श्रुति से अनुमूहीत तर्क का ही अनुभव का अर्थ होने के कारण अवशान् चक्र ने वाच्य किया है और यह उनकी सत्य की संवेष्टा में सहायक ही हुई है वाचक कभी नहीं । श्रुति विरोध की समस्या उपस्थित होने पर वे उसे परमार्थ सत्य और व्यवहार सत्य के द्वारा बचा ले गए हैं । अन्यथा तो किसी प्रकार उपनिषदों का सम्मेलन करना और निर्गुण ब्रह्म के सृष्टिकर्ता होकर भी विविकार बने रहना कभी

(१) न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मण । ब्रह्मसूत्र-भाष्य १।१।४

(२) श्रुत्याद्ययोऽनुमर्शव्यवहारः यथातन्मवमिह प्रमार्थ अनुमर्शवत्तान्तात्मान् भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य । ब्रह्मसूत्र भाष्य १।१।२

(३) श्रुतिश्च न प्रमाणवतीन्द्रियार्थविज्ञानीत्यसौ । ब्रह्मसूत्र भाष्य २।३।१ मित्राक्षरे लाघव भी यथा, 'प्रत्यक्षेणानुमित्या वा श्रुत्याप्यो न बुध्यते । एतन् इच्छति चेदेन तस्मात् वेदस्य वेदता ॥ तैत्तिरीय भाष्य भूमिका में ॥ प्रत्यक्षानुमित्या वा श्रुत्याप्यो न विद्यते । एवं विन्यति चेदेन तस्मादेव वेदता । लाघव भाष्योपक्रमणिका पृष्ठ ३४ में उद्धृत देखिए पीछे लाघव धर्म का विवेचन भी ।

(४) देखिए पीछा भाष्य २।२१ पाण्डुरूप कारिका भाष्य ३।१

(५) चक्र के द्वारा कर्तृ और कृतार्थकों की निम्ना के कुछ उदाहरणों के लिए देखिए प्रथम प्रकरण में 'भारतीय ब्रह्म में अध्यात्मवाद और बुद्धिवाद' पर विवेचन ।

सम्भव ही नहीं था। मायावाद भी कदाचित् इसी कठिनाई को दूर करने के लिए लाया गया है। अस्तु, परमार्थ सत्य और व्यवहार सत्य की कल्पना सत्त्व की कड़-कड़ माध्यमिक भाषाओं की ही ही है और वैसे कि हम माने देखेंगे भाषार्थ रामानुज के द्वारा प्रायः इस विषय में उनका लब्धन भी वैसे ही है वैसे भाषार्थ कृमारिक के द्वारा बीडों का। किन्तु यही तो हम संकर के द्वारा बीड दार्शनिक सम्प्रदायों के प्रत्याख्यान को दर्शे।

ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।१८ से २।२।३२ तक मयबाल् संकर ने बीड दार्शनिक सम्प्रदायों का लब्धन उपस्थित किया है। सांकरभाष्य के अनुसार इस मयबाल् संकर के द्वारा बीड सम्प्रदायों के इस भगवान् संकर के द्वारा लब्धन में प्रवृत्त होते हैं। बीड दर्शन का लब्धन ब्रह्मसूत्र-भाष्य में बीड प्रस्तावित करते हुए ही उन्होंने 'सर्ववैनायिक-दर्शन का प्रत्याख्यान राखान्त' (अर्थात् सर्ववैनायिकों का सर्वसूत्र वादियों का राखान्त अर्थात् सिद्धान्त) के नाम से बीड दर्शन को पुकारा है। 'सर्ववैनायिकराखान्तो नवराजमेवमित्यर्थ'। इस सर्ववैनायिक मय के उन्होंने तीन प्रेव बताए हैं सर्वस्तित्ववादी विज्ञानास्तित्वमानवादी और सर्वसूत्र्यत्ववादी। उन्हीं की प्रघट्ट पहावनी में स च बहुप्रकारः तत्रैते तया वादिनो यचन्ति—केचित् सर्वस्तित्व

वादिन केचिद्विज्ञानास्तित्वमानवादिन अन्ये पुन सर्वसूत्र्यत्ववादिन इति। सूत्र २।२।१८ से २।२।२७ तक के भाष्य में आचार्यदेव ने पहले सर्वस्तित्व वादियों (सर्वस्तित्ववादियों) को लिया है। सर्वस्तित्ववादियों की परिभाषा देने हुए उन्होंने कहा है कि जो बाह्य और आन्तरिक वस्तुओं को सर्वान् भूत और भौतिक की और वित्त और वीत को स्वीकार करते हैं वे सर्वस्तित्ववादी हैं। 'तत्र ते सर्वास्तित्ववादिनो बाह्यमान्तरं च नस्त्वम्पु गच्छन्ति नून भौमिकं च वित्तं वीतं च'।

अनुर्थ प्रकरण में सर्वास्तित्ववादियों को 'संस्तुत' और 'असंस्तुत' दोनों का जो विवरण हम दे आए हैं उसमें विधिग होगा कि संकर का सर्वस्तित्ववादियों के मूल मन का उगके वाक्यात्म्य रूप में दिनावा दिनावा सर्वास्तित्ववाद उपलब्ध है। इस प्रकार प्रत्याख्यान कर सर्वप्रथम आचार्य संकर सर्वास्तित्ववादियों के परमानुवाद पर आचरण करने हैं।

(१) 'अनुक्त' के सभी भाष्यकार इस बात में सहमत हैं कि इसी तर्जों में 'सर्वस्तित्ववाद' मन का लब्धन उपलब्ध होता है।

सर्वास्तिवारिषो का कहना है कि पृथ्वी धातु इरगावि भूत है। रूप और बभ्रु व्याधि मौलिष्ठ है। परमाणुओं में छर (तीव्रता का गुण) स्नेह (मिलने का गुण) ईरण (यति का गुण) और उज्ज (गर्मी का यय) के गुण रह्य है^१। इन गुणों की परमाणुओं में विद्यमानता होने के कारण पृथिवी आदि का संघात उठ लड़ा होता है और इसी प्रकार उत्पन्न हो जाते हैं। रूप सेवना संज्ञा संस्कार और मित्राग रूप पञ्चस्कन्ध भी और फिर इनसे अन्य भौतिक प्रकृतियाँ भी जो हमारे दैनिक व्यावहारिक जीवन को सम्भव बनाती हैं। यहाँ यमबाज् छांकर को यह कहना है—यदि इस प्रकार के दो संघात^२ समानान्तर रूप से कारनबाध की दो परम्पराओं का अनुवर्तन कर चले अर्थात् एक तो परमाणुओं से^३ भूत

- (१) यहाँ छांकर ने पृथिव्यादि परमाणुओं में से हर एक को छर, स्नेह उज्ज और ईरण स्वभाव वाला बताया है। पृथिव्यादि परमाणुः छरस्नेहोज्जेरण स्वभावस्ते^४। छांकर के व्याख्याकार मामलीकार ने पृथिवी परमाणु को माना है केवल 'छर' स्वभाव इसी प्रकार जब परमाणु को 'स्नेह' स्वभाव आदि। इनमें से कौन सा भूत सर्वास्तिवार की परिस्थिति को ठीक प्रकार से रक्ता है यह एक समस्या है जिसके समाधान के लिए देखिए बेल्जेलेकर : ब्रह्मसूत्र मौल्यपुष्ट ६१ ६२ मिलाइये कृत्यादिर्कर्मतंसिद्धः छरस्नेहोज्जेरणः। अभिधर्म-कोश १।१२। यहाँही भाषा की बड़ी अस्पष्टता है। दोनों ही अर्थ लिए जा सकते हैं। बावत्पति मिथ का भी और छांकर का भी। राहुल साहूस्वायन ने उपर्युक्त की टीका में बड़ी अर्थ लिमा है जो बावत्पति मिथ ने छांकर की व्याख्या में जहाँ यह कि पृथ्वी छर स्वभाव है जब स्नेह स्वभाव आदि। बावत्पति यहाँ को भी यही अर्थ मान्य होया। अतः इस सम्बन्ध में छांकर की अवेला 'अद्वयं नीरन्ध्रम्' (बावत्पति मिथ) ही अधिक ठीक जान सकते हैं। बसन्तः हमारे ज्ञान का वैज्ञानिक आधार प्रायोगिक न होकर कथ्या चिन्तनात्मक ही रहा है अतः उनके वर्णनों में यह अस्पष्टता अनिवार्यतः आ गई है।

- (२) उभयहेतुक उभयप्रकार समुदायः।

- (३) छांकर-भाष्य में शब्द है 'अनुहेतुक'। इस पर प्रसिद्ध ज्ञानपीठ विद्वत् पादावानी लोचन ने व्यर्थता की है कि यहाँ छांकर ने 'परमाणु' की बगल 'अनु' लिखकर गलती की है (निरटम आण्ड अतिरिक्त पोट वट १९३)। छांकर के लगने मूल विषय अनु और परमाणुओं के सिधे का

बीर भौतिक पराधीन की ओर और दूसरा पञ्चस्कन्धी की ओर। तो फिर इन दोनों प्रकार के संघातों के इस प्रकार समानान्तर रूप से चलने पर उनके संघात क ठप्प की ही असम्भवता हो जायगी। 'समुदायभावानुपपत्तिरित्यर्थः'। उनके समुदाय के भाव की ही उपपत्ति नहीं हो सकेगी। और इसके लिए शंकर ने पांच हेतु दिए हैं (१) जो 'वर्म' (शंकर का प्रयोग नहीं किन्तु उनके अर्थ को प्रकट करने के लिए यह प्रयोग अर्थ्य हो) संघात उत्पन्न करने या रहे हैं वे तो स्वयं अधस्तन हैं 'समुदायिनामचेतनत्वात्'। अतः वे मूल और भौतिक और चित्त और चेत (चेतनिक) की सृष्टि कैसे कर सके हैं ? (२) चित्त का अभिव्यक्तन अर्थात् परमाणुओं में से चित्त भाव का स्वरूप तो उनके समुदाय या संघात पर निर्भर है। 'चित्ताभिव्यक्तनस्य च समुदायनिष्ठमधीनत्वात्'। जब समुदाय ही (प्रथम तर्क के अनुसार) मिट नहीं हुआ तो उसमें से चित्त-चेत भाव का भी 'अभिव्यक्तन' कैसे बन सकता है ? (३) संघात की स्थिति में कौन साध्या ? 'समुदाय' की प्रतिष्ठा कौन

विवेचन करता नहीं था। फिर पहले वे कह ही चुके हैं कि 'पुनरिष्याव्य परमायतः संहृष्यन्त'। अतः उसी अर्थ में हमें यहाँ 'अनु' शब्द को लेना चाहिए। जैसे निश्चित वैज्ञानिक दायरावली की दृष्टि से (जो निश्चय ही दार्शनिक प्रमाणों में होनी चाहिए) सौजन का बहुरा निस्तार नहीं है और शंकर मूल शब्द के प्रयोग के शोधी हैं। यदि इससे अधिक बड़ा शंकर के प्रति वक्षपात चाहते हैं तो देखिए वेतनतकर : ब्रह्मसूत्र भाष्य, पृष्ठ ६३; सौजन की स्थिति के बड़ीकरण के लिए देखिए अभिप्रेत कोष्ठ ३।८६ जहाँ पांच परमाणुओं को एक अनु के बराबर बनाया गया है।

- (१) शंकर भाष्य में शब्द 'पञ्चस्कन्धी रूप' है। इसमें 'रूप' शब्द पर आमादावी सौजन ने आशय की है कि यह बीड़ दृष्टि से इस शब्द का अपारि-
भाषिक प्रयोग है। निश्चय ही आमादावी सौजन यही मानते हैं। जब शब्द यही पञ्चस्कन्धी के 'रूप' के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है किन्तु केवल किन प्रकार हुए कहने हैं मित्र-जन विवर्ति-रूप आदि। हमारे लिये ये प्रयोग किनसे स्वाभाविक हैं। और फिर 'पञ्चस्कन्धी' में प्रियु अमान है इसकी भी सम्यक् अनुमति आमादावी सौजन ने नहीं की है। देखिए वेतनतकर : ब्रह्मसूत्र भाष्य, पृष्ठ ६३ ६४। सौजन के तर्क को सफरने के लिए देखिए 'निरात्म शब्द बहिर्लोक शब्द' पृष्ठ १६३।

बनेगा ? तुम किसी 'अव्य' 'स्थिर' 'चेतन' तत्त्व की तो सत्ता ही स्वीकार नहीं करते ? किसी को इस 'समुदाय' या संघात का भोक्ता और शासनकर्ता तो मानते नहीं फिर यह तुम्हारा संघात कैसे बनेगा ? कौन इसको स्थिति में लाएगा ? यह तुम्हारे संघात का तो अन्त्युपपन्न होता नहीं । 'अव्यस्य च कस्यचिन्चेतनस्य भोक्तु प्रदासितुर्वा स्थिरस्य संहृत्पुरुषम्युपपन्नात्' । (४) यदि तुम कहो कि परमाणुओं की यह प्रवृत्ति किसी उपर्युक्त प्रकार से कहे हुए स्थिर चेतन तत्त्व की अपेक्षा नहीं रखती किन्तु बिना किसी प्रवर्तक कारण के ही परमाणुओं की संघात के प्रति प्रवृत्ति होने कम्पनी है, तो फिर इन प्रवृत्ति का उपरम या उपसम भी तो कभी होगा नहीं क्योंकि उसका कोई नामक तो है ही नहीं । अतः निर्वाच भी तुम्हारा कहाँ सिद्ध होगा ? शायद यह कि यदि किसी संघातकर्ता को नहीं मानते और उससे निरपेक्ष ही प्रवृत्ति का अन्त्युपपन्न स्वीकार करते हो तो प्रवृत्ति के अनुरूप प्रवर्तन से तुम मुक्त नहीं हो सकते संहृत्पुरुषम्युपपन्नात् निरपेक्षप्रवृत्त्यन्त्युपपन्ने च प्रवृत्त्यनुरूप-प्रवर्गात्' । (५) यदि यह कहो कि ('सन्तान कर्') वास्तव ही यह सब

- (१) 'आशय' क्या है ? सर्वास्तित्वादी भास्यों में इस शब्द का इस अर्थ में प्रयोग उपलब्ध नहीं होता । सम्भव है शंकर ने किसी ऐसे ग्रन्थ को आधार बनाया हो जो अब प्राप्त नहीं है । किन्तु तात्त्विक रूप से उनके अर्थ को समझना कठिन नहीं है और न यह किसी प्रकार अनुपपन्न ही है । जीता कि हम चतुर्थ प्रकरण में देख आए हैं सर्वास्तित्वादियों का एक सम्प्रदाय अवश्य था जो पञ्चस्तम्भों से व्यतिरिक्त एक चित्त की धारा की स्थिति मानता था जो जगत् होने पर भी बेहगितियों की 'आशया' से कुछ समानता रखती थी और इसीलिये सर्वास्तित्वादियों ने प्रमानतः उसे अव्य तीक्ष्णों की चीज समझ कर स्वीकार नहीं किया था । उसी चित्त-धारा की ओर निर्देश करते हुए आचार्य शंकर ने यहाँ कहा है । बते हम जानते हैं कि इसी 'चित्तधारा' का विक्रम बाद में चलकर 'आत्म चिन्ता' के नाम से चिन्तावादियों ने दिया था । यहाँ 'आत्म चिन्ता' शब्द का प्रयोग शंकर ने नहीं किया है, किन्तु उनके व्याख्याकारों ने उसे इसी अर्थ में दिया है । 'आमती' और 'रत्नप्रभा' ने 'आशय' का अर्थ 'आत्म चिन्ता' दिया है और आनन्दपिरि न भी उसे सन्तान का पर्यायवाची बताया है, जो भी एक

काम कर देता है तो इसके विरोध में हमारे तार उर्क हैं (अ) संघात से यह निम्न है अथवा अतिम है इसका ही तुम निश्चय नहीं कर सकते 'आद्यस्याप्यन्यत्वात्तन्मात्रमनिकृम्यत्वात्' (अ) यह तो एक अनिकर्म' (केवल का ही प्रयोग !)' है 'अनिकृम्यत्वात्पुण्यमात्रम्' (इ) अतः इसमें व्यापार सम्भव नहीं हो सकता निष्पत्तिपरत्वात्' (ई) अतः प्रकृति की उत्पत्ति नहीं होती 'प्रवृत्त्यनुपपत्ते' । यहाँ परमाणुवाद के विरोधी तर्कों के प्रसंग में 'प्रवृत्त्यनुपपत्ते' का भी प्रश्न आ जाता है ।

चक्रबाल चक्र (सूत्रकार का ही अनुसरण कर) कहते हैं कि यदि सर्वास्तिवादियों की ओर से यह कहा जाय कि परमाणुओं के संघात के लिए स्थिर चेतन तत्त्व मानने की जरूरत नहीं है प्रवृत्त्यनुपपत्ते द्वारा प्राप्त प्रवृत्त्यनुपपत्ते ही यह सब काम कर देता क्योंकि उसमें सभी निदान एक दूसरे के प्रति कारण मात्र से परिनिबद्ध रहते हैं तो वेदान्त की दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि ऐसा कभी हो नहीं सकता क्योंकि इससे तो केवल उत्पत्तिमात्र हो जानगी संघात तो इससे होगा नहीं । 'प्रवृत्त्यनुपपत्ते' संघात का कारण नहीं हो सकता इसके लिए चक्र का प्रमाण उर्क नहीं है कि वहाँ कोई स्थिर चेतन्य मौजूद नहीं है जो या तो प्रथम निदान स्वयं अविद्या को प्रवृत्त कर सके या जिसके लिए संघात के उपभोग की संकल्पितिकाई जा सके । चूंकि ये बातें प्रवृत्त्यनुपपत्ते में बलवन्त नहीं होती अतः यह विभिन्न परम्पर-आधित निदानों की उत्पत्ति में भेद ही कारण स्वयं हो सके किन्तु उससे संघात व्याख्यात नहीं होता ।

ही बात है । निम्नाहृत 'आदौ तत्त्वैस्त्रिभिः कर्मानुबन्धवात्तमा इत्यादि' 'तत्त्वैस्त्रिभिः कर्मानुबन्धवात्तमा इत्यादि' । तन्मात्रं प्रवृत्तिविज्ञानं यमीत्यादिकमुपनिषत्तम् ॥ विज्ञानवादिभिः के आत्म-विज्ञान या आत्म सम्बन्धी विचार की सर्वास्तिवादियों के बलने नष्ट कर आचार्य डॉक्टर ने बीज सम्प्रदायों सम्बन्धी अपनी अनभिज्ञता की प्रकट किया है ऐसा अवश्य कहा जा सकता है ।

- (१) आचार्य हैं कि 'मात्रवृत्त्य कारिका' के आचार्य होने पर भी आचार्य डॉक्टर ने 'बीज' का बीज प्रयोग अपने (जहाँ कि सम्प्रदाय उत्पत्ति तत्त्व) परत भी नहीं ।
- (२) इन दो तत्त्वों उत्पत्तिमात्रम् ।

यहाँ हमें कुछ विस्तार से संस्कार के इस विषय सम्बन्धी तर्कों की समझना चाहिए । यहाँ यह कह देना भी आवश्यक है कि संस्कार में कुछ संक्षेप से 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का विवरण भी दे दिया है (जिसकी वाचस्पति मिश्र ने बड़ी विस्तृत और व्यत्यस्त विद्वत्तापूर्ण व्याख्या की है जिसके सहारे ही वे विद्यार्थी जिन्होंने बीछ झोर्तो से 'प्रतीत्यसमुत्पाद' का ज्ञान सम्पादन नहीं किया है उससे स्वस्थ को बहुत कुछ समझन का प्रयत्न करते हैं—चूँकि हम नीचे प्रकरण में स्पष्टिस्वाह परम्परा के अनुसार 'प्रतीत्य समुत्पाद' का विस्तृत वर्णन दे आए हैं और वही प्रकरण के उत्तर भाग में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' ने बीरे-बीरे विकसित होते हुए जो 'मूल्याह' में अन्तर्भाव प्राप्त कर लिया उसे भी दिखा आए हैं इसलिए इच्छा रखते हुए भी हम यहाँ घामती' के उद्धरण करने के कोश का संवरण करना पड़ता है अति पुनरुक्ति के डर से—अतः भववान् संस्कार एक ही हम सीमित रहना चाहते हैं) और साथ ही उन्होंने एक व्यत्यस्त महत्वपूर्ण वाक्य यह भी कहा है एवमासीयका इतरेतरहेतुका सीपते समये स्वचित् संक्षिप्ता निर्विष्टा स्वचित्प्रपञ्चिता । जो बीछ छास्त्रों से और विद्येयत' पाक्षि-विपिटक से अभिज्ञ है वे देख सकते हैं कि संस्कार का यह कहना ठीक है । हमारे कहने का यह तात्पर्य नहीं कि पाक्षि-विपिटक संस्कार को उपलब्ध वा हमें केवल यही कहना है कि संस्कार जब 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के निदानों के विषय में 'स्वचित् संक्षिप्ता निर्विष्टा स्वचित्प्रपञ्चिता' कहते हैं तो वे बीछ ग्रन्थों के स्वयं देखन का साधन देने हैं । अब हम अपने प्रमाण विषय पर आते हैं । भववान् संस्कार का कहना है कि 'संघात की संघति तो हम अभी क्या सकते हैं जब कि संघात का कोई प्रवर्तक कारण माना जाए 'महेदुपपत्त-संघातो यदि संघातस्य किञ्चिदभिहितमवयमम्यते' । किन्तु ह तो यहाँ भिच्छता नहीं । 'न त्ववयमम्यते' । अगर यह मान लो और इसे मानने में हमें कोई हर्ष नहीं है कि अविद्या आदि निदान एक दूसरे से कारण और कार्य भाव से सम्बन्ध रखते हैं फिर भी तो पूर्व-पूर्व का प्रत्यय या निदान उत्तरोत्तर प्रत्यय या निदान की उत्पत्ति मात्र का ही तो कारण हो सकता है किन्तु इतने से ही हम संघात के निर्माण का तो कोई कारण यहाँ उपलब्ध होता नहीं । 'न तु संघातोत्पत्ते किञ्चिदभिहितं सम्भवति' । यदि सर्वास्तिवादी (जिनके ही सिद्धान्त के रूप में आचार्य संस्कार में इसको यह प्रमाण उपस्थित दिया है) यह कहें कि अविद्यादि को ही क्या संघात के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्या उनसे ही संघात आदिप्य नहीं हो जाता तो इस पर संस्कार

कर लो किन्तु संघात की सिद्धि तो तुम प्रतीत्यसमुत्पाद से नहीं कर सकते । 'इतरेतरात्पत्तिमाननिमित्तत्वमभिधायीनां यदि भवेद् नवनु नाम न तु संघातः सिद्धयेत् ।' इस प्रकार आचार्य शंकर ने सर्वास्तित्वादिमों के परमाणुवाद का खण्डन किया है और साथ ही दिखाई है प्रतीत्य समुत्पाद की भी कारणभार के रूप में अपर्याप्तता ।

किन्तु सबसे बड़ी बात जो अब तक ऊपर किए गए संकर के प्रत्याख्यान में हम देखते हैं वह यह है कि बीड़ दर्शन के कर्म निर्वाण साधन-पथ बापि की संगति बिना स्वर आत्म उत्पत्ती स्वीकार किए गयी ज्ञेयक के द्वारा कुछ सम्यगी । यदि स्वर आत्म उत्पत्ती की विद्यमानता प्रसङ्गान्तर हम बीड़ दर्शन की प्रतिष्ठा में न मानें तो उसका कोई भी सिद्धान्त पृथ्वी पर पड़े बिना नहीं खड़ा ।

निश्चय ही वद्यपि शंकर ने 'मूक भाष्यमिककारिकाकार' के समान विस्तार नहीं किया है किन्तु उनके गम्भीर और सूक्ष्म तर्कों की देखकर हम कह सकते हैं कि बिना प्रकार भाष्यमिकों ने संसार की सभी वस्तुओं के प्रति कहा था किन्तु बड़ी बात यदि हम स्वर आत्म उत्पत्ती की उपा बीड़ दर्शन की प्रतिष्ठा में स्वीकार न करें तो उसके प्रत्येक प्रधान प्रत्येक नैतिक आदर्शवाद के सिद्धान्त वहाँ तक कि कर्म निर्वाण और पुनर्जन्म बापि सभी के विषय में कही जा सकती है 'बुद्ध्या विवेक्यमानानां स्वस्मि नामवायते । यथा यथा विचार्यन्ते विधीर्यन्ते तथा तथा' । निश्चय ही ब्रह्मसूत्र भाष्य में वह काम शंकर ने कर दिखाया है । स्वर आत्म उत्पत्ती के बिना उन्हें बीड़ दर्शन 'वैनाशिक समय' (किनाशकारी सिद्धान्त) ही बनाई और जैसे-जैसे उसकी उपनृत्तता की उन्होंने परीक्षा की है वह विकृता-रूप के समान विधीर्न होता गया है^१ । किन्तु इससे क्या बुद्ध-दर्शन की महिमा गट्ट होती है क्या उसकी सत्यता चट्टी है ? शंकर का अतिश्रम बाह्य जो कुछ रहा हो (हम देखेंगे कि उनका अतिश्रम निमित्त था) किन्तु उन्होंने अपने प्रत्याख्यान से बुद्ध के कर्म और दर्शन की महिमा बढ़ाई ही है उसकी परिशुद्धि ही की है उसके ऐक्य को और प्रकाश ही दिया है । यह एक विरोधाभास-सा बीज सकता है किन्तु यह एक महान् उत्पत्ती है । शंकर के समस्त प्रत्याख्यानो का और उनके व्याख्याकारों के समस्त विस्तारों

(१) 'सर्वप्रकारेण यथायथा वैनाशिकसमय उपपत्तिमत्त्वात् परीक्षते तथा तथा विकृतरूपविधीर्न एव । ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।२।३२

का इससे अधिक और तात्पर्य क्या हो सकता है कि सर्वादिवादी विज्ञानवादी और सर्वसूत्रवादी (जिनके विषय में तो कहना ही क्या—आचार्य संकर ने जिनके सिद्धान्तों में से एक के भी निराकरण करने तक का भी बादर नहीं बिछाया) सभी परस्पर-विरुद्ध सिद्धान्तों को किए हुए बँबरे में टटोल रहे हैं वहाँ उनके आचार्यत्व और तत्त्वज्ञान की कोई सगति नहीं लगती और जो एक बड़ीत स्विर आत्मा की स्थिति माने बिना सभी प्रकार के प्रकाश और ज्ञान से रहित हैं। किन्तु इन्हें से बुद्ध-मन्तव्य निराकृत नहीं हो जाता उसकी तामास्यता बर्मेकीति विज्ञान आदि की (अवधारण और अनुबन्ध की नहीं—मूलतत्त्वा और विज्ञानमात्रता की ओर संकर के तर्क यहाँ खत्म नहीं करते और न वे उन पर प्रयुक्त हो सकते हैं) की हुई निवेधारमक अवस्था बड़े निवेधारमक व्याख्याएँ केवल निराकृत होती हैं। बुद्ध-जीन की निवेधारमक व्याख्या कुछ बौद्ध आचार्यों ने की। इसका गतीमा यह हुआ कि वे अपने शास्त्र के मन्तव्य से दूर निकल गए (सृष्टि के अन्तस्तक में जिस बर्मेनिवासता—सत्य की नियमबद्धता—को उदाहरण में देखा था उसकी वे ठीक व्याख्या न कर सके) और निरन्तर निवेधारमक विरोधों में पड़े हुए सिद्धान्तपेचीदमियों के और किसी प्रकार बोधिलसीय जनों के शास्त्र के मन्तव्यों की संवत्ति ही न क्या सके। संकर का काम बुद्ध का व्याख्याकार होना नहीं था और न सुगत के प्रति श्रद्धा ही उन्होंने दिखाई है (जागे देखेंगे) किन्तु अनायास रूप से उन्होंने बौद्ध आचार्यों की विद्वत्प्रतिपत्तियाँ दिखाकर बुद्ध-मन्तव्य को नवीन ढंग से व्याख्या करने की एक विद्या प्रकट दिखाई है जिसकी भी बुद्ध के जीन की व्याख्या करने में उतना ही अवकाश प्राप्त है जितना कि तामास्यता आदि की निवेधारमक विद्याओं की। जिस विद्या का प्रवर्तन अवधारण और अनुबन्ध न किया उसी का वैधान्तिक रूप हमें गौडपाद में दिखाई पड़ा। अवधारण ने हम बताया कि ध्यायक शास्त्र ने मूलतत्त्वा कहा होगा अनुबन्ध ने उसे 'विद्वत्प्रतिमात्रता' कहा गौडपाद ने आपनियक ज्ञान को समर्पित कर कहा कि सम्भवतः यह उन 'वैशिक' का मन्तव्य रहा होगा किन्तु दूसरे ही सब ध्यान आया नैतत् बुद्धेन माधितम् । कारिकाएँ बन्द कर दी। अब वाणिज्य संकर रणमञ्च पर आने हैं। उन्हें बौद्ध मत की सिद्धि करनी पड़ती है और वैशिक मत की स्थापना। बुद्ध के मन्तव्य के जिस बीज होने की सम्भावना आचार्य गौडपाद हम अनिश्चतापूर्वक और समय अनुकर देते हैं आचार्य संकर अनायास ही और सम्भवतः बिना अनुभव किए हुए ही (अवस्था

की दृष्टि यह है कि जब यह कहा जाता है कि प्रतीत्य समुत्पन्न मिथ्य ही संघात को अक्षिप्त कर सकते हैं, तो इसके दो ही अभिप्राय हो सकते हैं। (१) या तो यह अभिप्राय हो सकता है कि चूँकि अविद्यादि मिथ्या किंवा संघात की उपस्थिति के अपनी स्थिति कायम नहीं रख सकते इसलिए मिथ्यपक्ष ही संघात की विद्यमानता उनमें लिखित है यथा (२) यह अभिप्राय प्रतिपक्षी का हो सकता है कि अविद्यादि स्वयं ही संघात के कारण है। इन दोनों परिस्थितियों का आचार्य संकर ने इस प्रकार निराकरण किया है। प्रथम आपत्ति के विषय में उनका कहना है कि यदि हम यह मान लें कि अविद्या आदि निदानों से संघात स्वयं ही अक्षिप्त हो जाता है और उसकी अनुपस्थिति में हम अविद्यादि की भी स्थिति को नहीं समझ सकते तो आत्मार्थ संकर फिर यही कहते हैं कि उसके लिए कोई निमित्त लाजो 'तत्तत्तस्य संघातस्य निमित्तं वक्तव्यम्'। यह निमित्त तो न्याय-वैशेषिक के परमाणुवाद में तो उपलब्ध नहीं होता जहाँ कि 'नित्य' वस्तु है और आद्य आत्मवि स्वयं कई अनेक भोक्ता हैं, तो हे श्वे ! (शिववर ! प्रतिपक्षी को प्रेम पूर्वक सम्बोधन !)

तुम्हारे यहाँ तो 'अन्निक' वर्ग परमाणु हैं, जो भी अनात्म हैं वत वहाँ निमित्त की प्राप्ति किस प्रकार हो सकती है? 'नित्येष्वपि वस्तुषु बन्धुपगम्यमानेषु आत्मवामविभूतेषु (आत्मवामविभूतेषु भी पाठ है) च भोक्तृषु सत्त्वं च सम्भवतीत्युक्तं वैशेषिकपरान्तायाः। किमयं ! पुनः सन्निकेष्वपि वस्तुषु भोक्तृष्वित्युक्तं आत्मवामविभूतेषु बन्धुपगम्यमानेषु सम्भवत्'। फिर यदि अविद्यादि मिथ्या संघात की अक्षिप्त करण है तो यदि इसका दूरात उपलब्ध आत्मार्थ यह किन्मा जाय कि अविद्यादि स्वयं ही संघात के कारण है तो उसका विच्छेद संकर का तर्क यह है कि जो अविद्यादि स्वयं अपनी स्थिति के लिए संघात पर निर्भर है वे स्वयं उस संघात के ही कारण किस प्रकार हो सकते हैं ? कब उमेवाभित्यात्मनः कत्रमानास्तस्यैव निमित्तं स्युः । वत संघात अविद्यादि के द्वारा अक्षिप्त नहीं किन्मा जाता और जिन दो जगों में संघात का अविद्यादि के द्वारा अक्षिप्त होना दिखाया जा सकता है उन दोनों जगों का संकर ने निराकरण कर दिया है। किन्तु बीडों के इतने महत्त्वपूर्ण मिथ्यात की इस प्रकार आसानी से आचार्य संकर नहीं छोड़ सकते। वे फिर कहते हैं कि यदि यह मान किन्मा जाय कि इस अनादि संघात में संघात पूर्व से ही स्थित है और अविद्यादि मिथ्या उसी पर आधित है तो यह पूछा जा सकता है कि एक नया संघात जो एक पूर्व संघात से उत्पन्न होगा वह क्या नियम से

पूर्व संघात के समुत्पद्य ही होगा अथवा बिना किसी नियम के समुत्पद्य और विपद्य दोनों हो सकता है। 'संघातासंघातान्तरमुत्पद्यमानं नियमेन वा समुत्पद्यमेवोत्पद्येत अनियमेन वा समुत्पद्यं विरुद्धं चोत्पद्येत'। दोनों ही हाकलों में संघात की सिद्धि नहीं होती। किस प्रकार? यदि नियम से एक संघात से समान संघात की उत्पत्ति हम मानें तो भिन्न-भिन्न योगियों में कर्मनुसार मनुष्य के संस्करण की संपत्ति नहीं मिल सकती। 'नियमाम्पुपगमे मनुष्य-मुद्बलस्य हेतविर्येष्वाभितारकप्राप्यवशात् प्राप्नुयात्' और यदि अनियम से ही एक संघात से समुत्पद्य अथवा विरुद्ध संघात की उत्पत्ति को हम मानें तो हमें मनुष्य के शरीर की एक क्षण में हाथी एक क्षण में देव और फिर एक क्षण में मनुष्य के रूप में बाटा हुआ मानना पड़ेगा। 'अनियमाम्पुपगमेऽपि मनुष्यमुद्बलस्य क्वाचित्समयेव हस्ती भूत्वा देवो वा पुनर्येनूप्यो वा भवत्'। अतः न तो एक संघात के दूसरे संघात से नियम पूर्वक समुत्पद्य उत्पन्न होने पर और न अनियम से समुत्पद्य वा विरुद्ध उत्पन्न होने पर ही प्रतिपक्षियों का यह सम्पुपगम कि भगविरसंसार में संघात पूर्व से ही अवस्थित हैं और अविच्छादि उत्पत्ति पर आश्रित हैं नहीं ठहराया बल्कि दोनों ही उपर्युक्त सिद्धान्त (निराकृत किए जाने पर) उसके (सम्पुपगम के) विरुद्ध ही ठहराये हैं। 'उभयमप्यम्पुपगमविरुद्धम्'। फिर इस विषय में उपसंहार की ओर आते हुए आचार्य लेकर अपने प्रबान ठीक पर बतते हैं (जिसका निर्देश पहले भी कर दिया था चुका है और जो एक बलवन्त महत्त्वपूर्ण तथ्य है न केवल बौद्ध दर्शन और वेदान्त दर्शन के सम्बन्ध को समझने के लिए ही बल्कि छांकर दर्शन के बौद्ध दर्शन से मूल विमर्श को हल करने के लिए भी)। बौद्ध दर्शन के अनुयायी से उनका गम्भीर निम्न है 'यद्भूमोत्पद्यं संघातं स्यात्स नास्ति स्थितौ भोगाति तथाम्पुपगम'। तुम्हारे दर्शन में उस स्थिर भोगता (अनुभवकर्ता) आत्मा के लिए तो कोई स्थान ही नहीं है जिसके लिए संघात के भोग (अनुभव) की कल्पना की जाती है। अतः निश्चय ही भोग (अनुभव) के लिए ही तो यह संघात रूप भोग उपस्थित है अतः भोग केवल भोग के लिए ही तो रही मुमुक्षु कहाँ रहा? यदि मानते हो कि मुमुक्षु ही तो क्षणिकत्वात् का उपदेश क्यों देते हो? भोग और भोग दोनों वालों में ही तो मुमुक्षु को स्थायी रहना चाहिए। अतः यदि एक ओर स्थिर आत्मा मानते हो तो दूसरी ओर तुम्हारा क्षणिकत्वात् नहीं रहना और यदि क्षणिकत्वात् पर आग्रह करते हो तो प्रतीत्यसमुत्पद्य के द्वारा संघात सिद्ध करने के मोड़ को छोड़ो! एक से दूसरे की उत्पत्ति की व्याख्या करनी है तो मने ही तुम

कर लो, किन्तु संसार की सिद्धि तो तुम प्रतीत्यसमुत्पाद से नहीं कर सकते। 'इतरेवरोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वमभिज्ञास्वीमा यदि भवेद् भवतु नाम न पु संसार सिद्धयेत्'। इस प्रकार आचार्य शंकर ने सर्वास्तिवादियों के परमाशुबाह का खम्भन किया है और साथ ही दिखाई है प्रतीत्य समुत्पाद की भी कारणवाद के रूप में अपर्याप्तता।

किन्तु सबसे बड़ी बात जो अब तक ऊपर किए गए शंकर के प्रत्याख्यान में हम देखते हैं वह यह है कि बौद्ध दर्शन के कर्म निर्वाण साधन-मार्ग आदि की संगति बिना स्विार आत्म तत्त्व स्वीकार किए मही शेषक के द्वारा कुछ कगती। यदि स्विार आत्म तत्त्व की विद्यमानता

प्रसङ्गान्तर

हम बौद्ध दर्शन की प्रसिद्धा में न मानें तो उतका कोई भी सिद्धान्त पुष्पी पर धिरे बिना नहीं रहता।

निश्चय ही मच्चपि शंकर ने 'मूक माध्यमिककारिकाकार' के समान विस्तार मही किया है किन्तु उनके जम्मीर और सूक्ष्म तर्कों को देखकर हम कह सकते हैं कि त्रिष प्रकार माध्यमिकों ने संसार की सभी वस्तुओं के प्रति कहा था, बिलकुत वही बात यदि हम स्विार आत्मतत्त्व की सत्ता बौद्ध दर्शन की प्रसिद्ध में स्वीकार न करें तो उसके प्रत्येक प्रमाण प्रत्येक नैतिक आदर्शवाद के सिद्धान्त मही तक कि कर्म निर्वाण और पुनर्जन्म आदि सभी के विषय में कही जा सकती है 'बुद्धया विवेक्ष्यमाणानां स्वकपी नावधार्यते । यथा यथा विचारंते विधीर्यन्ते तथा तथा'। निश्चय ही ब्रह्मसूत्र भाष्य में यह काम शंकर ने कर दिखाया है। स्विार आत्मतत्त्व के बिना उन्ह बौद्ध दर्शन 'वैनासिक समय' (विवासवाधी सिद्धान्त) ही लमा है और जैसे-जैसे उसकी उपयुक्तता की उन्होंने परीक्षा की है, वह सिक्ता-रूप के समान विधीर्न होता गया है¹। किन्तु इससे क्या बुद्ध-दर्शन की महिमा नष्ट होती है क्या उसकी सत्यता घटती है ? शंकर का अभिप्राय था कि जो कुछ रहा हो (हम देखेंगे कि उनका अभिप्राय विनिर्ण था) किन्तु उन्होंने अपने प्रत्याख्यानो से बुद्ध के कर्म और दर्शन की महिमा बढ़ाई ही है उसकी परिपुष्टि ही की है उसके तेज को और प्रकाश ही बिना है। यह एक विरोधाभास-भा बीज सक्ता है किन्तु वह एक महान् सत्य है। शंकर के समस्त प्रत्याख्यानो का और उनके व्याख्याकारों के समस्त विस्तारों

(1) 'सर्वप्रकारेण यथावसायं वैनासिकसमय उपपत्तिमत्त्वाय परीक्ष्यते तथा तथा सिक्तारूपवद्विधीयत एव । ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।१।३२

का इससे अधिक और तात्पर्य क्या हो सकता है कि सर्वास्तिवासी विज्ञान-वासी और सर्वसृष्ट्यवासी (जिनके धियम में तो कहना ही क्या—आचार्य संकर ने जिनके सिद्धान्तों में से एक के भी निराकरण करने तक का भी आचर नहीं दिखाया) सभी परस्पर-विरुद्ध सिद्धान्तों को किए हुए भँवरे में टटोल रहे हैं वहाँ उनके आचारतत्त्व और तत्त्वज्ञान की कोई संगति नहीं छपती और जो एक बड़ीठ स्वरि आत्मा की स्थिति माने बिना सभी प्रकार के प्रकाश और ज्ञान से रहित है। किन्तु इससे बुद्ध-मन्तव्य निराकृत नहीं हो जाता उसकी नागार्जन धर्मकीर्ति विद्वान् आदि की (अवबोध और वसुधन्व की नहीं—सूतसत्ता और विज्ञानमात्रता की ओर धँकर के उन्हें वहाँ खस नहीं करते और न वे उन पर प्रसुक्त हो सकते हैं) की हुई निवेदात्मक अवस्था उन्हें निवेदात्मक व्याख्याएँ केवल निराकृत होती हैं। बुद्ध-मीन की निवेदात्मक व्याख्या कुछ बौद्ध आचार्यों ने की। इसका मतीका यह हुआ कि वे अपने आस्ता के मन्तव्य से दूर निकल गए (मृष्टि के अन्तस्तत्त्व में जिस वर्गनिर्माणता—सत्य की नियमबद्धता—को उदाहरण में देखा या उसकी बँ ठीक व्याख्या न कर सके) और निरन्तर निवेदात्मक विरोधों में आते हुए सिवाय पेचीदगियों के और किसी प्रकार ओपिपत्तीय धर्मों के आस्ता के मन्तव्यों की संगति ही न क्या सके। संकर का काम बुद्ध का व्याख्याकार होना नहीं था और न सुषर्प के प्रति मट्टा ही उन्होंने दिखाई है (जामे बेहोमे) किन्तु अन्त्यास रूप से उन्होंने बौद्ध आचार्यों की विद्वत्प्रतिपत्तियाँ दिखाकर बुद्ध-मन्तव्य को महीन ढंग से व्याख्या करने की एक विद्या व्यवस्थित दिखाई है जिसकी भी बुद्ध के मीन की व्याख्या करने में उतना ही अवकाश प्राप्त है जितना कि नापार्जुन आदि की निवेदात्मक विद्याओं की। जिस विद्या का प्रवर्तन अवबोध और वसुधन्व ने किया उसी का वैधान्तिक रूप हमें गौडपाद ने दिखाई पड़ा। अवबोध ने हमें बताया कि आचार्य आस्ता ने 'सूतसत्ता' कहा होगा वसुधन्व ने उसे 'विद्वत्प्रतिमात्रता' कहा गौडपाद ने औपनिषद ज्ञान को समर्पित कर कहा कि सम्प्रवृत्त यह उन 'वैदिक' का मन्तव्य रहा होगा किन्तु इससे ही सब ध्यान आया नैतद् बुद्धं मापितम् । कारिकाएँ बन्य कर थीं। अब वैधान्तिक संकर स्वयम्भू पर आते हैं। उन्हें अश्वेत मय की शिक्ष करनी पड़ती है और वैदिक मय की स्थापना। बुद्ध के मन्तव्य के जिस बीज होने की सम्भावना आचार्य गौडपाद हमें अभिज्ञतापूर्वक और समझ बुझकर देते हैं आचार्य संकर अन्त्यास ही और सम्प्रवृत्त बिना अनुभव किए हुए ही (अवस्था

कर को किन्तु संसार की सिद्धि तो तुम प्रतीत्यसमुत्पाद से नहीं कर सकते। 'इतरेतरेत्यतिमात्रमिति तत्त्वमविद्यासीनां बद्धि मभेद् भवतु नाम न तु संवत्स सिद्धयेत्'। इस प्रकार आचार्य शंकर ने सर्वास्तित्वादियों के परमाप्तुत्व का खण्डन किया है और साथ ही दिखाई है प्रतीत्य समुत्पाद की भी कारणकार के रूप में अपर्याप्तता।

किन्तु सबसे बड़ी बात जो जब तक ऊपर किए गए शंकर के प्रत्याख्यानो ने हम बेबत हैं वह यह है कि बौद्ध दर्शन के कर्म निर्वाण साधन-मार्ग आदि की संवत्ति बिना स्थिर आत्म तत्त्व स्वीकार किए नहीं हो सकने के द्वारा कुल झगती। यदि स्थिर आत्म तत्त्व की विद्यमानता प्रसङ्गान्तर हम बौद्ध दर्शन की प्रविष्टा में न मानें तो चतुर्थ कोई भी सिद्धान्त पृथ्वी पर गिरे बिना नहीं रहता।

निश्चय ही यद्यपि शंकर ने 'मूळ माध्यमिककारिकाकार' के समान विस्तार नहीं किया है किन्तु उनके यन्मीर और सूक्ष्म तर्कों को देखकर हम कह सकते हैं कि जिस प्रकार माध्यमिकों ने संसार की सभी वस्तुओं के प्रति कहा था कि 'कुल वही बात यदि हम स्थिर आत्मतत्त्व की उता बौद्ध दर्शन की प्रविष्टा में स्वीकार न करे तो उसके प्रत्येक प्रज्ञान प्रत्येक नैतिक आदर्शवाद के सिद्धान्त यहां तक कि कर्म निर्वाण और पुनर्जन्म आदि सभी के विषय में नहीं जा सकती है 'बद्धपा विनेष्यमानानां स्वस्मी नामवाच्यते। यथा यथा विचार्यन्ते विचिर्माने तथा तथा'। निश्चय ही ब्रह्मसूत्र भाष्य में यह काम शंकर ने कर दिखाया है। स्थिर आत्मतत्त्व के बिना उन्हें बौद्ध दर्शन 'बैनाजिक समय' (विनाशवादी सिद्धान्त) ही समझा है और जैसे-जैसे उसकी उपबुद्धता की उन्होंने परीक्षा की है, वह चिकता-कूप के समान विहीन होता गया है। किन्तु इससे क्या बुद्ध-दर्शन की महिमा मण्ड होती है क्या उसकी सत्यता बटती है? शंकर का अभिप्राय चाहे जो कुछ रहा हो (हम देखेंगे कि उनका अभिप्राय विविध था) किन्तु उन्होंने अपने प्रत्याख्यानों से बुद्ध के कर्म और दर्शन की महिमा बढ़ाई ही है उसकी परिमुक्ति ही की है उसके पैर को और प्रकाश ही दिया है। यह एक विरोधाभास-ना भीन सकता है किन्तु यह एक महान् सत्य है। शंकर के समस्त प्रत्याख्यानों का और उनके व्याख्याकारों के समस्त विस्तारों

(१) 'सर्वप्रकारेण यथायथायं वैनाजिकसमय उपपत्तिमरणाय बरीयते तथा तथा सिद्धाकार्यविविरीयत एव। ब्रह्मसूत्र-भाष्य २।१।३३

का इससे अधिक और तात्पर्य क्या हो सकता है कि सर्वास्तिवादी विज्ञान-वादी और सर्वसूत्रवादी (जिनके विषय में तो कहना ही क्या—आचार्य शंकर ने जिनके सिद्धान्तों में से एक के भी निराकरण करने तक का भी भार नहीं रखा) सभी परस्पर-विरोध सिद्धान्तों को लिए हुए बंबेरे में टटोड़ रहे हैं वही उनके आचार्यात्म और तत्त्वज्ञान की कोई संमति नहीं लगती और जो एक बड़ी-ठीक स्थिर आत्मा की स्थिति माने बिना सभी प्रकार के प्रकाश और ज्ञान से रहित हैं। किन्तु इन्होंने बुद्ध-मन्तव्य निराकृत नहीं हो जाता उसकी नामार्जुन धर्मकीर्ति विद्वान्ता आदि की (अवबोध और वसुबन्धु की नहीं—मृतत्वता और विज्ञानमात्रता की ओर शंकर के तर्क यहाँ लम्ब नहीं करते और न वे उन पर प्रयुक्त हो सकते हैं) की हुई निवेद्यात्मक अवस्था अथ निवेद्यात्मक व्याख्याएँ केवल निराकृत होती हैं। बुद्ध-मीन की निवेद्यात्मक व्याख्या कुछ बौद्ध आचार्यों ने की। इसका मतीबा यह हुआ कि वे अपने छास्ता के मन्तव्य से दूर निकल गए (सृष्टि के अन्तर्गत में जिस धर्मनियामता—सत्य की नियमबद्धता—को उदाहरण ने देखा था उसकी व ठीक व्याख्या न कर सके) और निम्नतर निवेद्यात्मक विरोधों में आते हुए सिद्धान्तपेशीयों के और किसी प्रकार शोषित्वपूर्ण धर्मों के छास्ता के मन्तव्य की संमति ही न करा सके। शंकर का काम बुद्ध का व्याख्याकार होना नहीं था और न सुगत के प्रति मर्यादा ही उन्होंने दिखाई है (आगे देखिये) किन्तु उदाहरण रूप से उन्होंने बौद्ध आचार्यों की विरुद्धार्थप्रतिपत्तियाँ दिखाकर बुद्ध-मन्तव्य की नवीन दृष्टि से व्याख्या करने की एक दिशा उल्लेख दिखाई है जिसको भी बुद्ध के मीन की व्याख्या करने में उतना ही अवकाश प्राप्त है जितना कि नामार्जुन आदि की निवेद्यात्मक विचारों को। जिस विद्या का प्रवर्तन अवबोध और वसुबन्धु ने किया उसी का वैज्ञानिक रूप हमें मीनपाद में दिखाई पड़ा। अवबोध ने हमें बताया कि धारक छास्ता ने 'मृतत्वता' कहा होगा वसुबन्धु ने उस 'विद्वन्निमात्रता' कहा मीनपाद ने औपनिषद ज्ञान को समर्पित कर कहा कि सम्भवतः यह उन 'वैदिक' का मन्तव्य रहा होगा किन्तु दूसरे ही क्षण ध्यान थाया तैत्तिरीय बुद्धेन मायितम्। कारिकाएँ बन्द कर दी। अब दार्शनिक एकर रसमन्त्र पर आते हैं। उन्हें अद्वैत मत की सिद्धि करनी पड़ती है और वैदिक मत की स्थापना। बुद्ध के मन्तव्य के जिस चीज होने की सम्भावना नामार्जुन मीनपाद हम विमिश्रतापूर्ण और समग्र बुझकर देते हैं आचार्य शंकर उदाहरण ही और सम्भवतः बिना अनुभव किए हुए ही (अवस्था

‘स्पष्टीकृतमारमनोऽश्वम्बदप्रकाशितम्’ ऐसा क्यों कहते) हमें यह बताना देते हैं कि बुद्ध यदि वास्तव में परमार्थ जानी हैं यदि वास्तव में कर्म की प्रतिष्ठा से चाहते हैं यदि पुनर्जन्म में उनका कुछ भी विश्वास है यदि उनके द्वारा उपदिष्ट निर्वाण का कोई भी समझने योग्य अर्थ है यदि उनके आत्म-मार्ग की कोई भी प्रतिष्ठा है यदि जीवन की कोई भी महत्ता उनकी दृष्टि में है किसी भी प्रकार की व्यवस्था में उनका विश्वास है (जो सब बातें उनमें हैं) तो यह नाम-स्वात्मक जगत् से अतीत और उसमें समारं हुई किसी सत्यता के बल पर ही हो सकता है, उसका निवेश करके नहीं । अब हम अपने उद्देश्य के लिए यह सकते हैं कि संकर ने एक प्रकार से बुद्ध के मन्तव्य की निवेद्यात्मक व्याख्याओं से परिशुद्धि ही की है और इस प्रकार उन्होंने बुद्ध के वास्तविक मन्तव्य की समझने के लिए अधिक प्रोत्साहन ही उत्पन्न किया है अनुत्साह नहीं । प्रश्न यहाँ यह बिलम्बित नहीं कि तो फिर क्या गानार्जुन आदि ने बुद्ध-मन्तव्य की पक्ष व्याख्याएँ ही की हैं ? अपने मूक विषय से हम हट तो ही आए हैं इसमें पड़कर तो और भी हटना होना । इतना ही कह सकते हैं कि संकर और गानार्जुन की प्रष्टाएँ उन ‘अनोवर्त्ती’ (बुद्ध) के नीचे के छोर को भी स्पर्श नहीं करतीं । सम्मत् सम्बुद्ध गानार्जुन और संकर दोनों की पहुँच से बाहर हैं । हाँ गौडपाद की ओर देखकर से पकर कह सकते हैं ‘साम्बु गौडपाद ! साम्बु गौडपाद ! (साम्बु सारिपुत्र ! साम्बु सारिपुत्र ! की तरह—सुतपिटक में अनेक बार प्रयुक्त । प्रवानतया इति ए संकीर्ति-परिणाम-सुत (बीज २११) । इस लीए हुए बाधे को पकड़ते हैं ।

हम अभी इस बात का निष्पन्न कर रहे थे सर्वास्तिवादियों के परमानुवाद का खम्बन करते हुए आचार्य संकर ने अनेक प्रभावशाली तर्क देकर इस बात को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि परमानुवर्त्ती संकर और बौद्ध सखिकवाव का संघात जो सभी भूत और भौतिक तथा भित और नैत सम्मन्धी सृष्टि के लिए अनिवार्यता आवश्यक है उनके साम्य सिद्धान्तों के अनुसार नहीं बनता और वे एक विस्कार्क-प्रतिपत्ति में आ पड़ते हैं । इसके लिए बिलने तर्क आचार्य संकर ने अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में दिए हैं वे सब ऊपर उपस्थित कर दिए गये हैं । सब ही ‘अतीत्यसमूत्पत्त’ के सिद्धान्त में भी क्या विस्कार्कत्व मत्त पड़ा है और परमानुवर्त्ती के संघात को सिद्ध करने की उसकी भी क्षमता असम्भवता है, इसके विषय में भी संकर के सभी प्रभावशाली तर्कों की ऊपर हम से चुके हैं । हमने

ऊपर देखा था कि प्रतीय समुत्पाद से मंचात की सर्वथा अतिरिक्त विस्तार
 समय भगवान् पंकर यह कह गए थे कि इससे व्यक्तिवाद का एक दूसरे के प्रति
 'निमित्तमात्र निमित्तत्व' (पहले व्याख्या कर चुके हैं) तो दिखाया भी
 जा सकता है। 'इतरेतरोत्पत्तिमान्निमित्तत्वमविच्छादीनां यदि भवेत् भवेत्
 नाम'। किन्तु यह उन्होंने अपने मत की अपेक्षा से कहा था। अब वे यह
 सिद्धान्त को प्रवृत्त होते हैं कि स्वयं बीजों के मतानुसार ही इतना भी नहीं
 दिखाया जा सकता। निश्चय ही बीज वही विरहप्रतिपत्तिमें से जा कहे
 हैं। बीज मत सर्वथा असंगत है। 'असंगतं सौपतं मतम्'। किन्तु प्रकार ?
 अविच्छादी या सज्जगत्वादी यह स्थापना करता है कि एक उत्तर सत्य के
 उत्तर होने पर पूर्व का सत्य निरुद्ध हो जाता है। अब ऐसा ही है तो पूर्व
 और उत्तर दोनों में कारण-कार्य-भाव कैसे स्थापित किया जा सकता है ?
 'न सर्वमभ्युपगच्छता पूर्वोत्तरयोः सज्जगद्वैतुक्तमभाव सत्यते सम्पादयितुम्'।
 तो एक निरुद्धमात्र (निरुद्ध होने वाला) अथवा निरुद्ध (बर्तीत) पूर्वसत्य है,
 यह तो सचाय को ही प्राप्त हो गया तो फिर यह एक उत्तर सत्य का हेतु किसे
 प्रकार हो सकता है ? 'निरुद्धमात्रस्य निरुद्धस्य वा पूर्वसज्जगत्वावप्रत्युत्पाद-
 यमहेतुत्वमनुपपत्ते'। यदि यह कहा जाय कि एक ऐसा पूर्व सत्य मिलने भाव
 वर्तान् सचाय को स्वयं कारण कर दिया है और जिसने अपनी अवस्था को
 परिपूर्ण रूप से विकसित कर दिया है, एक उत्तर सत्य का कारण होता है,
 तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि ऐसे सत्य के प्रति फिर व्यापार या
 प्रवृत्ति की कल्पना की जाय तो एक सत्य की दूसरे सत्य के साथ सम्बन्ध में
 जाने की आपत्ति का सामना। 'अथ भावभूतं परिणामावस्थं पूर्वसज्जगत्
 सज्जगत् हेतुप्रियमिष्टावस्थथापि नोपपत्तये'। भावभूतस्य पुनर्व्यापारकल्पनायां
 पश्चात्तरसम्बन्धप्रमगान्। यदि यह कहा जाय कि बाब ही इसका (पूर्वसज्जगत्
 का) व्यापार होता है तब भी ठीक नहीं है क्योंकि कीर्ति भी बाब जो अपने
 कारण के स्वभाव में उपरक्षण नहीं हुआ है कभी स्थिति में ही नहीं जा सकता।
 'अथ भाव एवास्य व्यापार इत्यभिप्रायस्तथापि नोपपत्तये'। हेतुस्य भावानुप-
 रणस्य फलस्योत्पत्त्यवस्थमात्रम्'। और यदि कार्य का कारण से उपरक्षण

- (१) यहां डॉक्टर की ललाटोज्ज्वला के लिए भी और उनके सज्जन के लिए भी
 काफी जगह मिल सकती है। यहां पर विचार यह है कि एक वस्तु
 किसी अन्य पूर्व वस्तु के कार्य स्वरूप उत्पन्न होती है और स्वयं किसी
 भी १४

होना ही माना जाय जब श्रुति कारण के स्वभाव का स्वाधित्व कार्य की उत्पत्ति के सब तक मानना पड़ता है, अतः साधर्म्यभाव के ही उठा फेंक देने का प्रसंग उठ सकता होता है। 'स्वभावोपरागाम्युपपत्तेर्न हेतुस्वभावस्य फलका-
नामस्वाधित्वे सति साधर्म्यमाम्युपपन्नमत्वागप्रसंगः' । पुनः यदि यह माना जाय कि बिना ही कारण के स्वभाव से उपरक्त हुए कोई कार्य उत्पन्न हो सकता है तो फिर किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हो सकेगा क्योंकि कार्य का कारण के स्वभाव के साथ उपराग का अभाव तो सर्वत्र ही दृष्टि गोचर हो सकता है अतः इस तरह अति प्रसंग का बोध आ जाता है बिना ही स्वभावोपरागेण हेतुफलभावमाम्युपपन्नः सर्वत्र उत्थाप्येतिप्रसंगः । फिर

दूसरी वस्तु का कारण बन कर निरुद्ध हो जाती है। अब वस्तु का जो कार्य स्वक्य होता है, उसमें 'कारण' उपरक्त हुआ रहता है अतः वस्तु की तीन अवस्थाएँ होती हैं जबका यह कहना चाहिए कि उसकी सत्ता के तीन साध होते हैं (१) उसका कार्य के रूप में उत्पन्न होना (२) कारण के रूप में उसका उपरक्त होना (३) एक दूसरी वस्तु की उत्पत्ति की परम्परा को जान्य ईकर स्वयं निरुद्ध हो जाना। यही है किसी वस्तु का तीन साध तक स्वाधी रहना उसका 'त्रिधन-स्वाधित्व भाव'। अब वास्तव में बात यह है कि इस प्रकार का मत व्यास-वैशेषिक को जान्य है (देखिए पाँचवें प्रकरण में व्यास-वैशेषिक का विवेचन) बीजों की नहीं (जग्यवा उनका अधिकार नहीं कहाँ कहकरा है ?) । अतः ईकर के विरोधी कह सकते हैं कि उन्होंने सर्वास्तिवाद पर उस सिद्धान्त का आरोप किया है जिसे वे नहीं मानते। किन्तु सर्वथा बात ऐसी नहीं है। यह बात ठीक है कि अधिकार पर प्रतिष्ठित कोई भी बीज सम्प्रदाय वस्तु के 'त्रिधन स्वाधित्व' की नहीं मान सकता किन्तु निरवय ही ऐतिहासिक रूप से सर्वास्तिवादियों का एक ऐसा सम्प्रदाय अवश्य था जो इस प्रकार के सिद्धान्त को मानता था (देखिए चौथे प्रकरण में सर्वास्तिवादियों के काल सम्बन्धी विचार का विवेचन) । अतः ईकर का आरोप यह मत हो सकता है। और फिर 'परिणामित्व' को तो सर्वास्तिवादी मानते ही हैं। अतः इस दृष्टि से भी ईकर पर दोष नहीं लगाया जा सकता। वित्पुत्र विवेचन के लिए देखिये बेलबेलकर : अष्टासुत्र नीरुत पृष्ठ ७७-७८

किसी वस्तु की उत्पत्ति और निरोध में इतनी बातों में से एक अवश्य होनी चाहिए। या तो वह वस्तु का स्वल्प ही हो (वस्तुन स्वल्पमेव) या एक ही वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ हों (अवस्थान्तरं वा) अथवा उस वस्तु से विभिन्न ही कोई वस्तु हो (वस्तुन्तरमेव वा)^१। इन तीनों की ही भगवान् संकर अनुपपत्त्युपा दिसाते हैं। यदि वस्तु का स्वल्प ही उत्पाद और निरोध हों तब तो वस्तु शब्द और उत्पाद-और-निरोध शब्द पर्याप्तवाची होने चाहिए। किन्तु यदि यहाँ यह कहा जाय उपर्युक्त दोनों शब्दों में कुछ ता विभिन्नता है ही और उत्पाद और निरोध केवल एक ही वस्तु की दो अवस्थाओं को दिसाते हैं अर्थात् प्राचीनिक और अन्तिम को जिनके बीच का बिन्दु ही वास्तविक स्तु वस्तु है तब तो वह वस्तु तीन लक्षों के सम्बन्ध में जा गई अर्थात् प्राचीनिक मध्यम और अन्तिम तो फिर छोड़ो अपने लक्षमन्त्रवाद को। 'अपास्ति वरिचक्षितोऽपि इति मन्वेतोऽपराधनिरोधप्रशङ्गायां मध्यवर्तिनो वस्तुन आद्यत्वात्स्ये अवस्थे अव्यक्त्येते इति। एवमप्याद्यन्तमध्यलक्षमयसम्बन्धित्वाद्वास्तुन अनिश्चयत्वात्पुनराहतिः। पुनः यदि उत्पत्ति और निरोध दो विकटक विभिन्न वस्तुएँ हों तब प्रकार कि बौद्ध और मेष तब तो वस्तु किसी भी प्रकार उत्पत्ति और निरोध के सम्बन्ध में ही नहीं जाती क्योंकि फिर तो इसे घायत ही मानना पड़ना 'अद्यात्तन्मयतिरिक्तावेवोत्पादनिरोधौ वस्तुन स्यातामस्यमहिषवन् उचो वस्तु उत्पादनिरोधम्यामर्ममुष्टमिति वस्तुन घायतत्वप्रशङ्गः' २। अन्त में यदि यह कहा जाय कि किसी वस्तु की उत्पत्ति और निरोध का तात्पर्य केवल उसके दिखाई देने या न दिखाई देने से है तब भी तो देखना या न देना तो देखन वाले के ही बम है वस्तु के तो नहीं अतः फिर वही वस्तुओं के घायतवा का प्रश्न उठ गया होगा है। अतः इस प्रकार भी सविस्तर पर प्रविष्टि मीमा मत् अवगण ही टहरना है। अतः लक्षमन्त्रवाद में विनी भी प्रकार पूर्व-पूर्व शय निरुद्ध हो जाने पर वह उत्तरोत्तर शय का कारण बन ही नहीं सक्ता। लक्षमन्त्रवादे पूर्वशयानिरोधप्रत्यक्षाभोत्तरस्य अपम्य हेतुर्भवति'। पुनः

(१) देखिए अनुब प्रकार के उत्तर भाग में सर्वास्तिवादियों के लक्षमन्त्र का विवेचन।

(२) इसी प्रकार के एक ही लक्षमन्त्र का आचार्य नागार्जुन ने 'अनिरोधयन्त्याद्यम्' नाम तब के सम्बन्ध में कहा था। देखिए, अनुब प्रकार के शब्दवाद का विवेचन तथा इसी लक्षमन्त्र प्रकार के लक्षमन्त्र के दृष्टन पर विवेचन भी।

यदि बौद्ध यह कहें कि बिना ही कारण के फल की उत्पत्ति हो जाती है, तो भी यक्ष्य है क्योंकि इस प्रकार उन की स्वयं की प्रतिज्ञा ही टूटी है। 'प्रतिज्ञोपरोधः स्यात्'। किस प्रकार? बौद्ध लोग मानते हैं कि बार ही हेतुओं के प्रत्यय से विल और चैत उत्पन्न होते हैं। अब यदि उनके मते सिद्धान्त से बिना हेतु के ही फल की उत्पत्ति होने लगे तो यह तो चाहे जो कोई चीज चाहे किसी भी चीज को उत्पन्न कर देगी क्योंकि वहाँ कोई प्रतिबन्ध तो है ही नहीं। 'निर्हेतुकादा चोत्पत्तावप्रतिबन्धात् सर्वे सर्वभोत्पद्येते'। पुनः यदि यह कहा जाय कि पूर्व क्षण एक एक ठहरता है जब तक कि उत्तर क्षण उत्पन्न न हो जाय तो भी तो हेतु और फल का साव-साव होना ही सिद्ध हो जाता है जो भी अभिक्रिया के सिद्धान्त के विरुद्ध पड़ता है अर्थात् सभी 'संस्कार' खणिक हैं यह प्रतिज्ञा कटती है। 'खणिका' सर्वे संस्कारा इतीह प्रतिज्ञोपरोधेते'। किन्तु अभिक्रिया के इतने प्रत्याख्यान ने ही आचार्य सन्तुष्ट नहीं हो जाते और न वे सर्वास्तित्वादिओं तक ही अपनी सीमा रखते हैं। उनके लिए सब बौद्ध समान हैं अर्थात् सभी वैनाशिक हैं केवल स्वयं का विमोह है। हम जानते हैं कि सगर्भगबाध प्रायः सभी उत्तर काशीन बौद्ध आचार्यों का उपनि सिद्धान्त है यद्यपि विद्वान् और धर्मकीर्ति जैसे 'स्वात्मिक' विज्ञानवादियों ने इसका विरोध बल से प्रस्थापन किया है। शंकर के इन प्रत्याख्यानों को इन असंख्य नहीं कह सकते किन्तु जब वे 'वैनाशिकों' के नाम से किन्तु सर्वास्तित्वादिओं के प्रसंग में 'अभिक्रिया' का अध्ययन करते हैं तो इतने हमें यही जान पड़ता है कि आचार्य की बौद्ध सम्प्रदायों का ठीक ज्ञान नहीं था। वैनाशिक (सर्वास्तित्वादी) कहते हैं कि प्रतिवर्त्तमानविरोध अप्रतिवर्त्तमानविरोध तथा आकाश को छोड़कर सब धर्म संसृष्ट हैं^१। खणिक है और बुद्धि के द्वारा बोध्य है। उपर्युक्त तीन असंख्य धर्मों (अर्थात् प्रतिवर्त्तमानविरोध अप्रतिवर्त्तमानविरोध तथा आकाश) के विषय में सर्वास्तित्वादी कहते हैं कि वे पदार्थ 'अवस्तु' हैं।

(१) यथा आत्मज्ञान प्रत्यय तत्तत्प्रत्यय अभिवर्त्ति प्रत्यय तथा सहकारि प्रत्यय ।

(२) ये तीन सर्वास्तित्वादिधर्मों के 'अतोद्भूत' अथवा 'अनात्म' धर्म कहलाते हैं। इसलिए अनुर्थ प्रकरण में उत्तरार्द्ध में सर्वास्तित्वादी-धर्मों का विवेचन ।

(३) श्री लोप्या में ७२ हैं। वैदिक अनुर्थ प्रकरण में सर्वास्तित्वादिधर्मों के धर्मों का विवेचन ।

‘अभाव स्वल्प’ है तथा ‘निष्पाक्य’ है^१ । जगदानु संकर सूत्रकार का अनुगमन करते हुए प्रतिसंख्याननिरोध अप्रतिसंख्याननिरोध तथा आकाश सम्बन्धी सर्वास्तित्वादिषु के सिद्धान्तों के खंडन में प्रवृत्त होते हैं । उनका कहना है कि प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध सम्भव नहीं हैं । किन्तु इससे पहले हम धारार्थ की प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध की परिभाषाओं को देखें । उनके अनुसार सर्वास्तित्वादिषु का कथन है कि बुद्धि की निषिद्ध क्रिया के पूर्व के पदार्थों का विनाश प्रतिसंख्याननिरोध^२ कहा जाता है ‘बुद्धिपूर्वक’ किन्तु विनाशोपशान्तः प्रतिसंख्याननिरोधो नाम माय्यते^३ और उसके विपरीत ‘अप्रतिसंख्याननिरोध’ वहिनीतोऽप्रतिसंख्याननिरोध^४ । संकर कहते हैं कि प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध का बनना ही असम्भव है । क्यों ? अविच्छेदात्^५ । अर्थात् इस तरह—वे दोनों निरोध या तो दायिक चित्त-वारा से सम्बन्धित होने चाहिए या फिर किसी एक धातु से ‘एतौ हि प्रतिसंख्याप्रतिसंख्याननिरोधौ सन्तानबोधरी वा स्वाता भावबोधरी वा । अथ संकर का तर्क यह है कि उन्मूलन दोनों ‘निरोध’ सन्तानबोधरी^६ नहीं हो सकते अर्थात् विज्ञान या चित्त की सतत परिवर्तनशील वारा में उनका अधिवास नहीं हो सकता । विज्ञान-सन्तति में तो निरन्तर ही हेतु और प्रत्यय के रूप में उस विज्ञान-सन्तति के विभिन्न अंग अभिभिन्न रूप से बसा करते हैं फिर विज्ञान-सन्तति का एकदम स्थिर होकर ठहर जाना किस प्रकार सम्भव है ? सर्वेवमपि सन्तानेषु सन्तानिनामभिच्छिन्नेन हेतुफलभावेन सन्तानविच्छेदस्यासम्भवात्^७ । फिर यदि यह कहा जाय कि प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध दोनों ही विज्ञानसन्तति के अंग स्वल्प धातु में रहने हैं तो उनका भावबोधरी होना भी तो हम सम्भव नहीं मान सकते । क्यों ? इदमित्थं कि यह कभी नहीं

(१) यही संकर के ‘अभावस्वल्प’ पर आपत्ति की जा सकती है सर्वास्तित्वादी बुद्धि से किन्तु उसे वे ‘वैनायिक’ का माना पहले ही पहना चुके हैं, जो उचित नहीं है । फिर ‘अभाव स्वल्प’ के साथ-ही-साथ ‘निष्पाक्य’ शब्द भी चिन्त्य है सर्वास्तित्वादि के दृष्टिकोण से । ‘अव’ के साथ सम्भव निश्चय के लिए धारार्थकाली सोमन ने ‘नीकपात्य’ बड़ने का प्रस्ताव किया है जिसके मुद्रितपुस्तक संग्रह के लिए देखिए जेतनकरकर ब्रह्मसूत्र नीम्न पृष्ठ ८९

(२) सन्तानो नाम आशाना हेतुफलभावेन प्रवाहः । एतदप्रमा ।

माना जा सकता कि किसी भी अवस्था में 'भाव' रूप पदार्थ विनाश के द्वारा अभिमूढ कर दिये जायें और वे अपना कोई निधान तक भी बाकी न छोड़ें क्योंकि सभी अवस्थाओं में यह देखा गया है कि जो एक 'उत्' वस्तु है वह अपने अन्वि-स्वस्य भूतों को बिना किसी सकाश के रखती ही है और ऐसा हम प्रत्यभिज्ञान के बल पर कह सकते हैं 'न हि भावानां निरन्वयो निरुपास्यो विनाशः सम्भवति सर्वास्त्वप्यवस्थासु प्रत्यभिज्ञानबलनाम्बव्यविच्छेद-वर्धनात्'। फिर यदि कुछ बौद्धों की अवस्थाओं में यह प्रत्यभिज्ञान ठीक तरह से स्पष्ट न भी हो तब भी हमें अनुमान के आधार पर यह मानना ही पड़ेगा कि वहाँ भी अन्वि-वस्यों के विच्छेद की अनुपस्थिति ही है 'अस्पष्टप्रत्यभिज्ञानास्त्वप्यवस्थासु क्वचित्पुष्टेनान्बव्यविच्छेदेनाप्यपि तदनुमानात्'। अतः प्रतिपक्षी बौद्धों के द्वारा परिकल्पित दोनों निरोधों की उपपत्ति नहीं बनती। 'तस्मात् परपरिकल्पितस्य निरोधद्वयस्यानुपपत्तिः'। निरवयव ही संकर को बौद्धों का लक्ष्यमगार एक ऐसा सिद्धान्त मिल गया है जिसके द्वारा वे बौद्धों के अन्व सभी सिद्धान्तों की उल्लाह फेंकते हैं। अभी वे क्षणिकवाद के विषय को छोड़ने नहीं। अविद्या जाति का निरोध भी क्षणिकवाद को स्वीकार कर सम्भव नहीं है और यदि स्वीकार करें तो अगमान् संकर कहते हैं कि दोनों ही प्रकार से बोध या ज्ञान 'जमयथा न बोधात्' (ब्रह्मसूत्र २।२।१)। किस प्रकार? बौद्ध कहते हैं कि अविद्या जाति का निरोध प्रवितस्मा निरोध में ही सम्मिश्रित है किन्तु संकर कहते हैं कि वह अविद्या निरोध को ही हास्यों में प्रवर्तित हो सकता है या तो वह सम्यक् ज्ञान से उत्पन्न हो जिसमें अमनिसमाधि परिकरों की भावना भी सम्मिश्रित है अपना फिर वह स्वतः ही उत्पन्न हो जाय। इन बातों को छोड़ और कोई हास्य नहीं है। इनमें से यदि पहली हास्य को हम मानें तो संकर कहते हैं कि 'निर्हेतुकविनाशान्मुपगम' सिद्धान्त जो बौद्धों को मान्य है (संकर के अनुसार)। नहीं अविद्य होता है 'निर्हेतुकविनाशान्मुपगममहाविप्रसंग'। वहाँ पर यह 'निर्हेतुकविनाशान्मुपगम' सर्वास्तिवादियों के किस सिद्धान्त का सूचक है यह ठीक समझ में नहीं आता। कदाचित् इससे यह साक्ष्य पड़ता है कि संकर अपने प्रतिपक्षियों पर इस सिद्धान्त का आरोप करना चाहते हैं कि वस्तुएँ 'निर्हेतुक' अर्थात् बिना किसी कारण के विनाश को प्राप्त होती हैं। हम जानते हैं कि सर्वास्तिवादियों का या बौद्ध धर्म के अन्य किसी सम्प्रदाय का ऐसा अभिप्राय नहीं गही रहा है। अतः यही कहना पड़ेगा कि संकर ने सर्वास्तिवादियों की

दृष्टि को उसके मूक रूप में नहीं समझ है। हम पहले कह चुके हैं कि संकर ने सर्वास्तिवादियों को 'वैनायिक' कह कर उनको भी धूम्रबाद से उपरक्त करना चाहा है और इसी का परिणाम यह हुआ है कि 'निर्हेतुक विनाश' का प्रसंग उन्होंने सर्वास्तिवादियों के भी मत्वे मढ़ दिया है। माध्यमिकों के मायया निर्मित मन्त्र हेतुभिर्यन्त्र निर्मितम्। आयाति तद् कृतं कत्र माति चेति निरूप्यताम् तथा सतीवस्मिन् मवतीत्येतन्नैवोपपद्यते' जैसे विचारों में संकर के 'निर्हेतुक विनाश' को कुछ अवकाश मिल सकता है किन्तु फिर जब माध्यमिक भी 'न स्वतो नापि परत न ह्यस्यां नाप्यहेतुत'। कहते हुए निर्बन्धीयता के ही आकाशकल्प वायुमण्डल में बिहार करने लगते हैं तब तो 'निर्हेतुक विनाश' का आशेष उन पर भी करना अव्याय ही होगा। सर्वास्तिवादियों की तो बात ही क्या। सर्वास्तिवादियों ने तो प्रतीत्य समुत्पाद को उसके भावात्मक रूप में ही स्वीकार किया है (अव्यया ने सर्वास्तिवादियों को किस बात के हैं कम-से-कम उनके नाम के प्रति तो अव्याय नहीं होना चाहिए) और हेतु प्रत्ययों से वे वस्तुओं को उत्पन्न और निवृद्ध मानते हैं और इनीकिए मानते हैं उन्हें शक्ति भी। 'निर्हेतुक विनाश' तो वे कभी मान नहीं सकते क्योंकि अजर्मगबाद का अर्थ यही है कि प्रत्येक पृथ-पृथ एक उत्तरोत्तर क्षण का कारण होता जाता है और उसके उत्पन्न होने पर स्वयं निवृद्ध होता जाता है, अतः यह हेतु-प्रत्यय पर आधारित प्रवाह 'निर्हेतुक विनाश' नहीं कहा जा सकता। अतः किसी भी प्रकार बेस (यहां तक कि सर्वास्तिवाद को 'वैनायिक' मत से उपरक्त करके भी हम दें) जैसा कि ऐतिहासिक या सांख्यिक किसी रूप से हमें नहीं करना चाहिए, किन्तु जैसा कि संकर ने किया है) 'निर्हेतुक विनाश' के सिद्धान्त का आशेष तो सामान्यता बौद्ध दर्शन पर और विशेषतया सर्वास्तिवाद पर किसी भी प्रकार किया ही नहीं जा सकता ऐसा हमारा विचार अभिप्राय है। और चाहे दिन बार्ती में उत्तरकाशीन बौद्ध आचार्य अपने शास्त्र से दूर चले गये हों (और वे बहुत बार्ती में दूर गए हैं) किन्तु एक बात का तो उन सब ने ही ध्यान रक्खा है। 'वे चम्पा हेतुमयवा उम हेतु तवायनी आह। उम च दो निरोधो। एवं चारी महाप्रभो'। बुद्ध-साधन की हम आधारभूत माध्यमा ना सब में अनुगमन किया है। इनीकिए तो मबका अवस्था करने वाले अव्यक्त नागार्जुन की भी 'नाप्यानुग' (अ-हेतु न नहीं) कहना पडा। (अव्यया ने अपनी कारिकाओं में 'प्राप्यतमुत्पाद' के साम्ना की वन्दना न कर किसी अधिकृत समुत्पाद के

आचार्य की बखाना करने वाले होते ।) । तो फिर विषय होकर यही कहा पड़ता है कि आचार्य शंकर ने यहाँ सर्वस्तिबाध के मूक सिद्धान्त को नहीं समझा है और उसे एक ऐसा गलत रूप प्रदान किया है जो उसका नहीं है । बापनी बीड विद्वान् यामाकाश्री सोमन ने यहाँ शंकर को एक बन्धोद गलत प्रस्तुतीकरण का अपराधी बताया है । अं कड़े सम्भव है^१ । आचार्य श्रीपाद इन्द्र वेङ्कटरकर ने यह कह कर कि सम्भवतः शंकर अपने मस्तिष्क में किसी बड़ा बीड सिद्धान्त को रखकर ऐसा कहने में प्रवृत्त हुए हैं^२ शंकर की स्थिति को सुधारने का प्रयास दिगाङ्गन का प्रयत्न किया है जो हमारी समझ में उनका बड़ा योगदान है । जिसके अनुसार हम नहीं बन सकते । हमारी दृष्टि तो इसी में बन्धी तरह प्रकटित होती है कि 'सब सर्व' न जानाति सर्वज्ञा नास्ति कश्चन । स्वयं भगवान् शंकर भी इसे ब्रह्मज्ञा का प्रकाशन नहीं समझते ऐसा हमें विश्वास है । स्वयं 'सर्वज्ञ' महामुनि कपिल के विषय में शंकर ने कहा था कि उनकी सिद्धि सापेक्ष थी^३ । शंकर का ज्ञान भी सापेक्ष था । उसमें गलती हो जाना सम्भव था और ऐसा ही हुआ भी है । वस्तु हम माने सकते हैं । दूसरा कारण जिससे अधिष्ठात्रि के निरोध की सम्भवता बहिष्कृत हो जाती है शंकर के मतानुसार यह है कि यदि सम्भव ज्ञान को स्वतः उत्पन्न हुआ माने तो मीमांसा-मार्ग के उपदेश की ही अपेक्षा उत्पत्ति ही जाती है 'उत्तरास्मिन् मार्गोपदेशानर्हक्यप्रसंगः' । इसलिए हम दोनों ही प्रकार

- (१) शंकर is here guilty of a grave misrepresentation सोमन 'सिद्धन्तु आधुनिक सिद्धिवाद' पृष्ठ १५८
- (२) We rather think that शंकराचार्य is thinking of some Buddhist doctrine which holds that निर्वाण or cessation of क्लेश is something which every one is going to achieve one day or the other ब्रह्मसूत्र मोक्ष पृष्ठ ८४
- (३) शिबिर ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।१ 'अथ कपिलादीनां सिद्धान्तमपत्तिर्युक्तान्तादिति चेत् ? न । सिद्धेरपि सात्वतत्वात् ।
- (४) आचार्य हैं कि अतत्प्राप्ताकार-स्वरूप भीषण की स्वयं 'अनुत्पत्ति' 'अविद्या' 'अज्ञान' 'अज्ञान' मानने वाले (ब्रह्मसूत्र भाष्य १।१।४) और निश्चय ही ऐसा होने पर भी साधन-सम्पत्ति का उत्तम साधन कोई निरोध

से इस दर्शन की असमञ्जसता सिद्ध होती है 'एवमयमपि बोधप्रसंगसमञ्जसमिदं दर्शनम् । अब सर्वास्तिवादियों के तृतीय असङ्गठ बर्म 'आकाश' पर बातें हैं । आकाश है सभी दिशाओं में आवरण का अभाव मात्र आवरणभाव मात्रमाकाशिति^१ । यह स्थापना कि आकाश 'निरुपास्य' अर्थात् अवस्तु स्वरूप है, ठीक नहीं 'आकाशे चायुक्ती निरुपास्यवाम्युपगमः' ॥ कारण कि जिस प्रकार 'प्रतिसंख्यानिरोध' एवं 'अप्रतिसंख्यानिरोध' में उसी प्रकार आकाश में भी समान रूप से अवस्तुत्व प्रतीयति होती है 'प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधयोरिव वस्तुत्वप्रतिपत्तेरविरोधात्' । सुकर के लिए इतना ही कहना काफी था किन्तु श्रुति प्रामाण्य देने के बीम बा यह यहाँ स्वरूप नहीं कर सके हैं ।

जो देखने वाले संस्कार भी किस प्रकार बीड़ निर्वाण के भी उसी प्रकार के स्वरूप प्राप्त होने पर उत्तम 'मार्पोपदेशानपस्य' के देखने वाले हुए । ऐसा करके तो वे निश्चय ही राजा मिलिन्द के द्वारा रखे हुए उस पूर्वपत्र की ही अपने पूर्व कर्म में रखने में समर्थ हुए हैं जिसकी अनिष्टता नागसेन जैसे प्राचीन स्वर्धिरवाद-वरम्बरा के आचार्य तक की भी । अविच्छेद होने पर भी विद्वत्त्व यहाँ कल्पित किया जाता है हे महा-बोधाग्निम् । वेदिए भवन्त नागसेन आपसे ७ वर्ष पूर्व आपके ही मन्तव्य को स्पष्ट करते हैं 'निम्बान् महाराज अवम्मन् अहेतुजं अनुबुधं । मा भन्ते नागसेन विमवचनं भवच्छहि मा अमानिस्ता पञ्चुं ध्याकरोहीति ।' । अनेक ततेहि पन भन्ते नागसेन कारणेहि जयवता तावदानं निम्बानस्त सविच्छकिरियाय जापो अवज्जतो । अब न पन त्वं एवं बोधेति अहेतुजं निम्बानं ति । एवमेव को महाराज तस्का निम्बानस्त सविच्छकिरियाय मन्नी अवज्जानुं न तस्का निम्बानस्य उपाधाय हेतु वस्तेनुं अतंछनं निम्बानं न व्हिचि वतं । निम्बानं महाराज न वसत्थं उपाधं ति वा अनवचनं ति वा, उपाधनिर्घं ति वा, अनौपनि वा, अनवचनं ति वा, पचुप्पन ति वा वल्लुविञ्जोप्य ति वा सीतविञ्जोप्य ति वा जाय विञ्जोप्य ति वा । विनिन्द वज्जो वेण्डक वज्जो पुण्ठ १६४ १६५—(बम्बई विज्जविद्यालय का संस्करण) एक जगत् दृष्टि से बीड़ वरिचिचिनि के समर्थन के लिए वेदिए लोगन 'सिद्धन्त आंव वद्विस्तिक पाठ' पुण्ठ १६८

(१) निम्बाइवे तत्रावागमनाशतिः । अधिपत्र कोश ११५

बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान के प्रसंग में यह प्रथम ही जगसर है जब कि शंकर ने श्रुति को उद्धृत किया है और इसके बाद उन्होंने एक बार भी श्रुति का उद्धरण नहीं किया जब तक कि बौद्ध दर्शन का प्रत्याख्यान समाप्त न कर दिया। यह मौन सुप्रयुक्त ही है। 'आकाश' के विषय में तो वह यह कहना नहीं भूके हैं कि 'आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ' (आत्मन आत्मसं सम्भूतः । (तैत्तिरीय २।१) अतः आकाश का वस्तुत्व प्रसिद्ध है। किन्तु आत्मा के 'वस्तुत्व' में क्या प्रमाण? जिस श्रुति का उद्धरण करते हो उसका क्या प्रमाण? हे वेदास्तिन् ! यह तो तुम्हारा सब ज्ञान ब्रह्मावर्तों में ही घोसा देता है 'अद्वयत्वेनैव घोसते'। 'यत् तु युक्ति प्रार्थयामहे'। हम तो युक्ति की ही आपसे प्रार्थना करते हैं और उसी की आप से आशा रखते हैं। ऐसा यदि कोई बौद्ध तार्किक (और सम्भवतः शंकर के लिए 'कृतार्किक' ही होना) शंकर से कह बैठे, तो शंकर उसकी सम्भावना भी बड़ी अच्छी तरह पहले से ही समझ छेते हैं और प्रतिशक्तिप्रयत्न निर्मम 'युक्तिछरण' का रूप धारण कर कहते हैं 'विप्रतिपद्यान् प्रति तु ब्रह्मनुष्ठानमेवार्थं वस्तुत्वं गम्भादीनां गुणानां पविष्यादिवस्त्वभासत्ववर्णनात्' अर्थात् अति-प्रामाण्य में जिनकी ब्रह्मा नहीं है उनको जानना चाहिए कि जिस प्रकार गम्भादि पृष्ठों की स्थिति और आभयत्व पृथिवी आदि वस्तुना पृथिवी में ही देखा जाता है उसी प्रकार हम अनुमान कर सकते हैं कि घन्ययन का आभय रूप आकाश भी वस्तुत्वं ही होना चाहिए। फिर आचार्य शंकर का तर्क यह है कि सर्वस्तिवादिपक्षों के मतानुसार आकाश 'आवरणमात्र मात्र' है किन्तु यदि एक आवरण हमें कोई उपलब्ध हो जाय जैसा कि पटाकाश आदि में वह उपलब्ध होता है तो हमें आकाश में विभाग मानने पड़ते हैं और विभाग एक वस्तुस्वरूप पदार्थ में ही सम्भव है अतः आकाश वस्तु स्वरूप है। इसका भी समझना चाहिए कि जैसे मान लें किसी कमरे में बड़े का अभाव है तो यदि कोई वहाँ एक बच्चा के आए तो उस कमरे में पटाभास दूर होता है। इस प्रकार जिस किसी वस्तु का अभाव है, उसको यदि नहीं है लें जाया जाय तो स्वभावतः ही उत्पन्न अभाव समाप्त होता है। अब आपास आवरण का अभाव है यदि आवरण को कोई नहीं से के आवे तो निरूप्य ही आकाश का भी अभाव होता है। अब मान लें किसी कमरे में अब तक बट नहीं था किन्तु अभी कोई वहाँ घट ले आवे तो पटाभास उस कमरे में दूर होता है किन्तु तर्क ही दूर नहीं होता। ऐसा क्या? इमीक्षण कि आपास आपा में विभाज्य है। आपा में विभाजित कोई वस्तुस्वरूप पदार्थ ही हो

निष्पाक्य' 'अवस्तु' और नित्य है तो यह कथन भी विप्रतिपिद्ध है। कहीं 'अवस्तु' का भी नित्यत्व या अनित्यत्व हुआ करता है? सब धर्म-धर्मों अर्थात् धर्मों और अर्थों का व्यवहार 'वस्तुभूत' पदार्थ के ही आश्रय रह सकता है अवस्तुभूत के नहीं। अतः जब एक बार हमने धर्म और धर्मों के सम्बन्ध को मान लिया तो बटादि के समान आकाश को भी वस्तुभूत ही मानना होगा 'निष्पाक्य' नहीं। 'धर्म-धर्मिमात्रे हि बटादिबहुस्तुत्वमेव स्वात्र निष्पाक्यत्वम्'। इस प्रकार आह्वय अर्थ की अपेक्षा में अर्थात् संस्कृत धर्म और 'असंस्कृत धर्म' दोनों के ही विवचन को लेकर भगवान् संकर ने बीड धर्मिकवाद की असमम्बसता दिखाई है। जब वे आन्तरिक अर्थ में इस की असमम्बसता और दिखाकर बड़ी देर में इस सिद्धान्त से बिराई लेते हैं। 'अनुस्मृति' के कारण धर्मिकवाद एक असमम्बस दर्शन है इसका ही बड़ा सूचक भी कहते हैं 'अनुस्मृतिश्च' (२।२।२५)। किन्तु इसकी अनुपपन्न व्याख्या उपस्थित करना संकर का ही काम है। भगवान् संकर कहते हैं कि धर्ममंगलाय क मानने वाले को स्वभावतः ही इष्ट की भी धर्मिकता माननी पड़ती है जो कभी सम्भव नहीं हो सकती। यदि एक स्थिर इष्ट की स्थिति हम नहीं मानें जिसको कि पूर्व और उत्तर के अनुभव होते हैं तो इस प्रकार का अनुभव कि मैंने इसे देखा है मैं जब इसे देखता हूँ कभी नहीं हो सकता क्योंकि धर्मिक होने से इष्ट तो पहले ही बरत गया। यदि धर्मिकत्व के कारण इष्ट में भी परिवर्तन आया होता तो तो इस प्रकार का अनुभव होना चाहिए था मैं केवल स्मरण करता हूँ किन्तु जिसने इसे अनुभव किया था वह तो दूसरा ही है। किन्तु इस प्रकार का अनुभव किसी को नहीं होता। अतः यदि अनुस्मृति की कोई धर्मिकता व्याख्या करनी है और मानवीय अनुस्मृति के विरुद्ध नहीं जैसे जाना है तो धर्मिकवाद के सिद्धान्त को आन्तरिक जीवन में हम लागू हुआ नहीं देखते। अतः दर्शन और स्मरण के सभी में यदि एक ही इष्ट का उल्लेख सम्बन्ध में जाना है तो तो यह अनिवार्य है कि वैनायिक अपने धर्मिकवाद को छोड़ के 'तत्त्वैव सत्यमस्य दर्शनस्मरणसमाश्रयः' धर्मिकताम्युक्तमहानिरासिहारी वैनायिकत्व समात्। बाह्य अनु के सम्बन्ध में मैं तो इस प्रकार का सन्देह नहीं कर भी पाऊँ कि क्या यह सही है अथवा उगले सपना है किन्तु इष्ट के सम्बन्ध में तो ऐसा अभी नहीं कहेंगे कि ऐसा मान भी नहीं हो सकता कि क्या मैं नहीं हूँ या उसके गद्गल कर्वाँ निश्चयन का है हमें यह अनुभव होना है कि क्या

में जिसने कि कल देखा वा वही मैं आज स्मरण कर रहा हूँ । ‘यदेवमि कदाचिद्
 बाह्यवस्तुनि विप्रलम्भसम्भवात्तदेवेवं स्यात्तत्सर्वम्’ इति सम्बेदः । उपलब्धरितु
 सम्बेदोऽपि न कदाचिद् भवति स एवाहं स्यात्तत्सर्वम् इति । य एवाहं बुद्धेऽपरिणतं
 स एवाहमद्य स्मरामीति निश्चिततत्त्वभावोपलम्भात् । यह शंकर का
 इस विषय में एक प्रमाण तर्क है और इसी के आधार पर उन्होंने ‘वैनायिक
 समय’ की इस विषयक अनुपपन्नता दिखाई है । ‘तस्मादप्यनुपपन्नो
 वैनायिकसमयः’ । इस सूत्र (अनुस्मृतेश्वर २।२।२५) में भगवान् शंकर ने
 ‘स्मृति’ के सहाय को लेकर ही शनिक्रिया की अनुपपन्नता दिखाई है
 किन्तु अपने भाष्य के प्रारम्भ में वे कुछ ऐसे शब्द कह गए हैं जिनके
 कारण उन्होंने अपनी स्थिति बड़ी खराब कर ली है । उपर्युक्त सूत्र
 पर भाष्य करते हुए प्रथम ही शंकर ने कहा है ‘अपि च वैनायिक-
 सर्वस्य वस्तुन शनिक्रियामनुपपन्नं’ अर्थात् ‘वैनायिक सभी वस्तु की
 शनिक्रिया का अनुपपन्न करता है । हम जानते हैं कि सर्वास्तिवादियों
 पर और कोई आरोप भले ही लगाया जा सके किन्तु यह सिद्धान्त उनके
 यत्ने में कदा कभी ग्याम्य नहीं है कि सम्पूर्ण वस्तु की शनिक्रिया का उपपादन वे
 करते हैं । हम पहले भी कह चुके हैं कि शंकर ने सर्वास्तिवाद को वैनायिक
 मत से उपरक्षण करके देखा है अतः उन्होंने उसे सतर्क ठीक रूप में
 प्रस्तुत नहीं किया है । मध्य लो इसी कठिनाई में सम्भवतः संव भी दीखते हैं
 और यह आश्चर्य और आश्वासन का विषय है कि ब्रह्मसूत्र के भाष्यकारों में
 से ही अनेके इस सूत्र तथा इसके आगे वाले सूत्र (‘नास्त्योऽप्युत्पत्त्यात्’) को
 दृष्टवादिनों के प्रति प्रयुक्त किया मानते हैं । यह हमारी विचार प्रणाली
 के अनुकूल सिद्धान्त है किन्तु नटिनता यहां भी हल्क नहीं होती । आचार्य शंकर ने
 पहले ही प्रतिज्ञा की है कि वे सीधे तब के तीन वादियों का समस्त प्रावास्यान
 करेंगे अतः सर्वास्तिवादियों को बिना समाप्त किए और विज्ञानवादियों पर
 पहुँचने से पहले ही वे दृष्टवाद को द्रिस्त प्रकार से सजते हैं । वास्तव में जो
 बात हुई है वह यह है कि शंकर ने सभी बौद्ध सम्प्रदायों को वैनायिक ही
 समझा है और यही उनकी गल्ती है । एनिहासिक रूप से भी और
 तात्त्विक रूप से भी ऐसा हम कह सकते हैं । सर्वास्तिवादियों के दर्शन
 का हम अनुरूप प्रकरण के उत्तरार्द्ध में निरूपण कर आए हैं और इन
 बात पर यहां जोर दिया है (उन दर्शन की भाष्यता से अनुगारही)
 कि वस्तुओं की शनिक्रिया देने के नहीं किन्तु वेचल उनकी अवस्थाओं

को ही वे धार्मिक बताने के पक्षपाती हैं। इस विषय में उनके विभिन्न भाषाओं के मत हमने 'अभिधर्म कोष' के अनुसार वहाँ उद्धृत किए हैं। विशेष ही सर्वास्तिवादियों ने तो भगवान् बुद्ध के बचनों के उपाहरण लेकर इस बात की स्थापना की है कि वस्तुओं के तीन मार्ग (अध्यातम) होने ही चाहिए, अर्थात्, अतीत वर्तमान और अनागत^१। इसमें सन्देह नहीं कि वे भी अन्य बौद्ध दार्शनिकों की तरह धर्मिकवादी थे, किन्तु उनके धर्मिकवाद का केवल तात्पर्य यही है कि कारण कभी विनष्ट नहीं होता किन्तु केवल अपना नाम परिवर्तित करेता है जब वह कार्य रूप में परिणत होता है और अवस्थान्तर होने से एक परिवर्तित स्वयं को प्राप्त कर लेता है। मिट्टी अपनी अवस्था को छोड़कर बड़ा बन जाती है और इस अवस्था में केवल नाम 'मिट्टी' बड़ा हो जाता है मिट्टी का तो धर्मिकत्व उपपन्न नहीं होता^२। जापानी पंडित यामाकामी सोजन का कथन है कि संकर ने जिस सिद्धान्त को उन पर आरोपित किया है वह उन्हें (सर्वास्तिवादियों को) मालूम था और उस से उन्होंने पहले ही अपने दर्शन को रखा कर ली थी। यह सम्भव हो सकता है कि संकर की सूचना का स्रोत एक ऐसा सर्वास्तिवादियों का सम्प्रदाय रहा हो (जिसको सर्वास्तिवादियों ने अपना कभी स्वीकार नहीं किया) जिसके आधार पर वस्तुओं की धर्मिकता के सिद्धान्त का आरोप वे सर्वास्तिवादियों पर कर सके। यह संकर की स्थिति का एक स्पष्टीकरण हो सकता है। फिर धर्मिकवाद तो बौद्धों के सभी सम्प्रदायों का एक सामान्य सिद्धान्त है अतः उसके प्रत्याख्यान में जब कोई (बहुमूर्तकार या संकर) प्रवृत्त होता है तो वह अपने को निश्चय ही सर्वास्तिवादियों तक ही सीमित नहीं रण सकता। यही सम्भवतः संकर के 'बैनाधिक' छन्द के इस प्रसंग में प्रयास का रहस्य है और इसी से उनके धर्मिकवाद के व्याख्यान और प्रत्याख्यान की संक्षिप्त भी कम जाती है। वा योपाद इन्द्र बलबलकर न बड़ा है कि संकर तो सर्वप्रथम बहुमूर्तों का धार्य ही कर रहे हैं और बहुमूर्तों की रचना के समय उपर्युक्त सर्वास्तिवादियों के

(१) सर्वास्तिवादियों के द्वारा एतद्विषयक बुद्ध-बचनों के उपाहरणों के लिए देखिए ओपे प्रकरण का अन्तराध्याय।

(२) निम्नलिखित शब्द हैं तो ऐतौ लक्षणं जनेत्। पूर्वव्यक्तत्वं ऐतौ च पुनर्यत्नं प्रत्यक्षम्। लक्षणः तिरस्कृतं वाच्यं बहिर्लोकं चोदं बुद्ध १४ पर संवेद १ में उद्धृत।

सिद्धान्त (कि एक व्यक्ति या वस्तु की अवस्थाएँ ही परिवर्तित होती हैं जब कि उनका प्रतिष्ठान यासबत रहता है) का प्राबुर्भाव ही नहीं हुआ था बल्कि यह, जिन्होंने ब्रह्मसूत्रकार के मन्तव्य का ही सर्वप्रथम अनुवर्तन करना था उस मार्ग से विभिन्न नहीं जा सकते थे^१ । यदि ऐसी बात है तो ठीक है । परन्तु निश्चित ऐतिहासिक प्रमाण के अभाव में ऐसा कहना साहसिक ही है । किन्तु यदि इसी स्थिति को हम स्वीकार कर लें तो फिर ब्रह्मसूत्रों में निरूपित और शंकराचार्य के द्वारा व्याख्यात सर्वास्तिवादी प्रत्याख्यानों का हमें ऐतिहासिक रूप से बौद्ध सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय पर ही आरोप करने का क्या अधिकार है ? ऐसा करके क्या हम उसके वास्तविक स्वरूप के विषय में ग्रांथि ही नहीं फैलाते ? या तो ब्रह्मसूत्र वास्तविक ऐतिहासिक बौद्ध शास्त्रिक सम्प्रदायों के सिद्धान्तों को ठीक प्रस्तुत नहीं करते या फिर शंकर की बौद्ध वर्तन के मौखिक विचारों से अनभिज्ञ होना ही चाहिए । हम दोनों ही ओर धर्क को अपना पक्ष में नहीं ले जा सकते । ये सब प्रश्न विचारणीय हैं । अब हम शंकर के द्वारा बौद्धों के इस सिद्धान्त पर किए हुए प्रत्याख्यान पर बल है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है । शंकर का कथन है कि जगत् का कोई स्वर कारण न मानने के कारण वैनायिक लोग 'असत्' से 'सत्' की उत्पत्ति बिना है । वैनायिक कहते हैं कि जो बीज विनष्ट हो गया उसी से अकुर की उत्पत्ति होती है, इसी प्रकार विनष्ट बुध से बलि की तथा विनष्ट मिट्टी से बड़ की उत्पत्ति हो कहते हैं । शंकर कहते हैं कि यदि 'कूटस्थ' कारण से ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है तब तो फिर कोई विषय ही नहीं रहता और

(१) लीजन के मत की अनुपयुक्तता और अपूर्णता विस्तारें हुए वे लिखते हैं

He (लीजन) conveniently ignores that Shankar is merely expounding the ब्रह्मसूत्र It must, therefore he assumed that the doctrine that "the place of a thing or person changes every moment while its substratum is eternal and permanent is a later development within the school and not the original doctrine as known to the author of the ब्रह्मसूत्र." ब्रह्मसूत्र भाष्य—मोक्ष पृष्ठ ८७; लीजन का मत अधिक कुछ बुनियादी पर स्थित है ।

को ही वे सचिक बताने के पक्षपाती है। इस विषय में उनके विभिन्न भाषाओं के मत हमने 'अभिधर्म कोष' के अनुसार यहाँ उद्धृत किए हैं। निश्चय ही सर्वास्तिवादियों ने तो भगवान् बुद्ध के श्रमों के उदाहरण देकर इस बात की स्थापना की है कि वस्तुओं के तीन मार्ग (अध्यान) होने ही चाहिए, अर्थात्, अतीत वर्तमान और भविष्य^१। इसमें सन्देह नहीं कि वे भी अन्य बीड धार्मिकों की तरह सचिकवादी हैं किन्तु उनके सचिकवाद का केवल तात्पर्य यही है कि कारण कभी विनष्ट नहीं होता किन्तु केवल अपना नाम परिवर्तित करेता है वह वह कार्य रूप में परिवर्तित होता है और अवस्थान्तर होने से एक परिवर्तित स्वयं को प्राप्त कर लेता है। मिट्टी अपनी अवस्था को छोड़कर बड़ा बन जाती है और इस अवस्था में केवल नाम 'मिट्टी' 'नाम' बड़ा ही बाधा है, मिट्टी का तो सचिकत्व उपपन्न नहीं होता^२। आपानी पंडित मामाकामी शोबन का कथन है कि संकर ने जिस सिद्धान्त को उन पर आरोपित किया है वह उन्हें (सर्वास्तिवादियों को) मात्सूम या खीर उस से उन्होंने पहले ही अपने वर्ण की रक्षा कर ली थी। यह सम्भव हो सकता है कि संकर की सूचना का स्रोत एक ऐसा सर्वास्तिवादियों का सम्प्रदाय रहा हो (जिसको सर्वास्तिवादियों ने अपना कभी स्वीकार नहीं किया) जिसके आधार पर वस्तुओं की सचिकता के सिद्धान्त का आरोप ने सर्वास्तिवादियों पर कर सके। यह संकर की स्थिति का एक स्पष्टीकरण हो सकता है। फिर सचिकवाद तो बौद्धों के सभी सम्प्रदायों का एक सामान्य सिद्धान्त है, अतः उसके प्रत्याख्यान में जब कोई (बह्यमूलकार या संकर) प्रवृत्त होता है तो वह अपने को निश्चय ही सर्वास्तिवादियों तक ही सीमित नहीं रख सकता। यही सम्भव संकर के 'ईनाधिक' छद्म के इस प्रसंग में प्रयोग का रहस्य है और इसी से उनके सचिकवाद के व्याख्यान और प्रत्याख्यान की संयति भी कम जाती है। डा. श्रीपाद कृष्ण बोसबलकर ने कहा है कि संकर तो सर्वप्रथम बह्यमूलों का शायद ही कर रहे हैं और बह्यमूलों की रचना के समान उपर्युक्त सर्वास्तिवादियों के

(१) सर्वास्तिवादियों के द्वारा एतद्विषयक बुद्ध-श्रमों के उदाहरणों के लिए देखिए चौथे प्रकरण का उत्तरार्ध।

(२) मिट्टी जैसे पदार्थ होती-होती संकलन भवेत्। पूर्वजातस्य हेतोश्च पुनर्जन्य प्रसज्यते। शौचनः तिष्ठन्त आक बुद्धिस्तिक यदि पृष्ठ १४ पर संकेत १ में उद्धृत।

सिद्धान्त (कि एक व्यक्ति या वस्तु की अवस्थाएँ ही परिवर्तित होती हैं जब कि उनका प्रतिष्ठान स्थायित्व रहता है) का प्रादुर्भाव ही नहीं हुआ था बल्कि संकर, जिसको ब्रह्मसूत्रकार के मतव्यवस्था का ही सर्वप्रथम अनुवर्तन करना था उस मार्ग से विमुख नहीं जा सकते थे^१ । यदि ऐसी बात है तो ठीक है । परन्तु निरिच्छ ऐतिहासिक प्रमाण के अभाव में ऐसा कहना साहसिक ही है । किन्तु यदि इसी स्थिति को हम स्वीकार कर लें तो फिर ब्रह्मसूत्रों में निरिच्छ और संकराचार्य के द्वारा व्याख्यात सर्वास्तिवादी प्रत्याख्याओं का हम ऐतिहासिक रूप से बौद्ध सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय पर ही आरोप करने का क्या अधिकार है ? ऐसा करके क्या हम उसका वास्तविक स्वरूप के विषय में ज्ञान ही नहीं फैलाते ? या तो ब्रह्मसूत्र वास्तविक ऐतिहासिक बौद्ध शास्त्रिक सम्प्रदायों के सिद्धान्तों को ठीक प्रस्तुत नहीं करते या फिर संकर को बौद्ध दर्शन के मौलिक विचारों में अनभिज्ञ होना ही चाहिए । हम दोनों ही ओर संकर को अपन पक्ष में नहीं ले जा सकते । ये सब प्रश्न विचारणीय हैं । किन्तु हम संकर के द्वारा बौद्धों के इस सिद्धान्त पर किए हुए प्रत्याख्यान पर बात है कि अभाव स भाव की उत्पत्ति होती है । संकर का कहना है कि प्रत्यक्ष का कोई स्थिर कारण न मानने के कारण वैनायिका लोग 'असत्' से सत् की उत्पत्ति दिखाने हैं । वैनायिका कहते हैं कि वा बीज विनष्ट हो गया उसी से संकर की उत्पत्ति होती है इसी प्रकार विनष्ट रूप से सत् की तथा विनष्ट बिंदु से सत् की उत्पत्ति से कहते हैं । संकर कहते हैं कि यदि 'कूटस्थ' कारण नहीं कार्य की उत्पत्ति हो पाती है तब तो फिर कोई विषय ही नहीं रहता और

- (१) मोक्षम क वत्त की अनुपपत्तता और अपुत्तता दिखाने हुए वे लिखते हैं He (मोक्षम) conveniently ignores that Shankar is merely expounding the ब्रह्मसूत्र It must therefore be assumed that the doctrine that the place of a thing or person changes every moment while its substratum is eternal and permanent is a later development within the school and not the original doctrine as known to the author of the ब्रह्मसूत्र. ब्रह्मसूत्र भाष्य—मोक्षम पृष्ठ ८७; मोक्षम का मत अधिक दृढ़ विचारों पर स्थित है ।

प्रत्येक वस्तु से प्रत्येक वस्तु उत्पन्न हो जानी चाहिए। 'कूटस्थान्तेषु कारमात् नान्यं मूलघोषाभिसेवात्सर्वं सर्वत उत्पद्येत'। किन्तु यह होता नहीं। कोक में ऐसा कहीं देखा जाता नहीं अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि अभाव से भाव उत्पन्न होता तब तो फिर सद्यःविषय आदि से भी अंकुर उत्पन्न होने लगते। किस प्रकार ? हम मानते हैं कि विशेष कारणों से ही विशेष कर्मों की उत्पत्ति होती है। अब जब बीच बग्न होया है तो उसका अभाव होता है और इस अभाव तथा सद्यः-विषय के अभाव में कोई विशेषता नहीं है, अतः जब कोई विशेषता ही नहीं है और असत् से सत् की उत्पत्ति मानने के कारण तुम विशेष कारणों से विशेष कार्यों की उत्पत्ति भी नहीं मानने की मजबूर हो तब तो फिर असत् बीच को कोई भी वस्तु उत्पन्न कर देनी चाहिए। बीच अंकुर ही उत्पन्न क्यों कर ? बूझ रही ही उत्पन्न क्यों करे ? मिट्टी बड़ा ही उत्पन्न क्यों करे ? जब मिट्टी गूट होकर बड़ा बन रही है तो वहाँ बड़े का भी पड़के तो अभाव ही है और ऐसे ही अभाव है सद्यः-विषय का भी। अतः दोनों अभाव समान हैं तो फिर सद्यः-विषय उत्पन्न न होकर बड़े की ही उत्पत्ति क्यों होती है ? फिर यदि तुम यह मानने लगे कि अभाव का भी कोई विशेष होया है जिस प्रकार कि नीलापन कमल में तब तो फिर वह अभाव को ही भाव देना ही गया कमल आदि के समान 'विसेपत्वादेवाभावस्य भावत्वमूलकारित्वस्यञ्जेत'। प्रत्येक वस्तु 'सत्' रूप में ही अवस्थित है और उसी रूप में दिखाई भी देती है किन्तु यदि असत् से वह उत्पन्न हुई होती तब तो उसकी प्रतीति 'असत्' के रूप में ही होनी चाहिए थी किन्तु ऐसी नहीं होती अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति सम्भव नहीं। अपने-अपने रूप में प्रत्येक वस्तु यहाँ भावमय ही तो दिखाई देती है, किन्तु यदि अभाव से वह उत्पन्न हुई होती तो उसे अभावाभिध रूप में ही दिखाई देना चाहिए था किन्तु ऐसा दिखाई नब देता है ? अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति मानना युक्तियुक्त नहीं है। असत् सद्यःविषयादि से सत् की उत्पत्ति नहीं होती देनी नहीं, सुवर्णादि सत् पदार्थों से ही सत् की उत्पत्ति देनी जाती है अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति मानना ठीक सिद्धान्त नहीं है। 'असत्स्य सद्यःविषयादिभ्यः सद्युत्पत्त्यवसरात्सद्यस्यच सुवर्णादिभ्यः सद्युत्पत्तिवर्धनादनुपपत्तीत्यत्राभावाभावेत्यस्यमुपगमः'। फिर अकर मर्षास्तित्वादिभ्यो की परस्परविरुद्धता पर भी आशय करने हुए कहते हैं कि ये बीछ एक तरफ तो परमाणुवादी हैं अर्थात् यह मानते हैं कि अनुदिश कारणवाद से चित और चेत उत्पन्न होते हैं और परमाणुओं

से समुदाय उत्पन्न होता है तो फिर उसी के साथ से इस प्रकार कैसे मान सकते हैं कि अमाव से माव उत्पन्न होता है। इन वैनाशिकों ने तो लोक को ही व्याकुल कर रखा है। 'वैनाशिके सर्वां लोकं व्याकुलीकृत्यते'। विनोद मिश्रित व्यंग्य के रूप में हमें संकर के इस कथन की चेता चाहिए। इससे यह भी प्रकट होता है कि बौद्ध धर्म उस समय भीवित रूप में विद्यमान था। अमाव से माव की उत्पत्ति होने के बिना एक और कारण से कर समान् संकर सर्वास्तिवाधियों के प्रकरण को समाप्त करते हैं। यह कारण इस प्रकार है— यदि अमाव से माव की उत्पत्ति हो जाती तो उदासीन रूप से अकथ्य होकर बैठने वाले आरमियों को भी दृष्टिदिष्टि होनी चाहिए थी क्योंकि अमाव तो सर्वत्र ही सुप्त है। सुषुप्त बिना काम किए बैठे रहना किसे अच्छा नहीं लगता। कुम्हार को क्या जरूरत है कि चाक चलाए, बर्तन (माव) तो बैठे ही अमाव से बन जायेंगे जोड़ों ने जो सिखाया है। इसलिए अमाव से माव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यहीं पर सर्वास्तिवाधियों का अध्यन समाप्त होता है। हमने विस्तार से सर्वास्तिवाद के बिना संकर ने बितने तर्क दिए हैं उनका निरूपण कर दिया है। संक्षेप में फिर से उन्हें यहाँ रख देना अनावश्यक न होगा।

संकर के द्वारा सर्वास्तिवाद का अध्यन

- (१) अनुहेतुक भूत-धीतिक संघात तथा स्फुटहेतुक पञ्चस्फुटभी संघात यह दोनों प्रकार का समुदाय असम्भव है क्योंकि कोई स्थिर, चेतन भोक्ता या पासन-कर्ता नहीं है।
- (२) 'प्रतीत्यसमुत्पाद' उत्पत्ति मान की व्याख्या कर सकता है संघात की संगति नहीं लगा सकता भोक्ता के अभाव होने के कारण।
- (३) अविदबाध के मानने पर प्रतीत्यसमुत्पाद उत्पत्ति की भी संगति नहीं बना सकता। अविदबाध अनेक प्रकार से अविद्विद्य सिद्धांत है।
- (४) प्रतिषेधान्तिरोध और अप्रतिसंख्या निरोध असम्भव है क्योंकि वे न 'संस्तान गोचर' हैं न 'आवगोचर'।

(१) संकर की बीज स्वाभाविक है। हस्तिवर्म का 'सत्यसिद्धि शास्त्र' (अथ संस्कृत में अभाष्य) सर्वधर्मभूम्यता का निरूपण करता है और अन्य सर्वास्तिवादी परमाणुवादी हैं। आज भी यह सवाल है कि हस्तिवर्म को सर्वास्तिवाधियों में रखा जाए या धूम्यवाधियों में। वे एक भी नहीं हैं और सम्यक् हैं। ऐसे विविधता है।

- (५) यदिच्छादि का निरोध भी असम्भव है। क्योंकि सम्यक् ज्ञान से उत्पन्न होने पर 'निर्हेतुक विनाश' तथा स्वयमेव उत्पन्न होने पर मायोपशेष की अनर्थाकटा निष्पन्न होती है।
- (६) आकाश का निरुपाक्यत्व सम्भव नहीं है क्योंकि आकाश वस्तुनूत है। एक ही साथ आकाश निरुपाक्य अबस्तु और नित्य नहीं हो सकता क्योंकि अबस्तु का नित्यत्व या अनित्यत्व नहीं हुआ करता।
- (७) मानसिक अनुभव (अनुस्मृति) के तथ्य के विरुद्ध जाने के कारण सन्निक वाद अत्यन्त गम्भीर सिद्धान्त है। शन्निकवाद में कोई उत्पत्ति नहीं है।
- (८) वस्तु से सत् की उत्पत्ति सम्भव नहीं है क्योंकि (१) स्थिर-स्वभाव पदार्थों में ही परिवर्तन सम्भव है (२) माव से ही सब कुछ शुरू है अभाव से नहीं।

अब हम शंकर के विज्ञानवाद सम्बन्धी प्रत्याख्यानो पर जाते हैं जो ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।२८ ३२ में मिलते हैं। उपर्युक्त सुक्तों पर भाष्य करते हुए आचार्य शंकर ने छह पूर्वपक्ष उठाए हैं जिसका शंकर और बौद्ध विज्ञानवाद उत्तर उन्होंने दिया है तथा चार स्वतन्त्र तर्क दिए हैं। इस प्रकार कुल बस तर्क अठारह शंकर ने बौद्ध विज्ञानवाद के विरुद्ध उपर्युक्त सुक्तों के भाष्य में दिए हैं जिनका अब हमें क्रमशः विस्तरेष करना है।

(१) विज्ञानवादी बौद्ध कहता है कि विज्ञान से व्यतिरिक्त बाह्य अर्थ नहीं है। 'न विज्ञानव्यतिरिक्तो बाह्योऽर्थोऽस्तीति'। शंकर इसका प्रत्याख्यान करते हुए कहते हैं कि बाह्य अर्थ का अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि इसकी उपलब्धि हमें होती है 'उपलब्धे'। बाह्य पदार्थ होने अपने भीतर निहित बिचारों के अनुकूल ही दिखाई पड़ते हैं और हम यह अनुभव करते हैं कि यह सत्य है यह स्तम्भ है आदि। जो वस्तु उपलब्धमान है उसका अभाव नहीं हो सकता। माना माने हुए भी कोई यह कि मैं जाना नहीं या रहा हूँ इसी प्रकार यदि इन्द्रिय-सन्निकर्ष से बाह्य पदार्थों को देखता हुआ भी कोई यह कि 'मैं नहीं देखता हूँ' तो क्या उसका मूढ़ पचका जाता है? वास्तव में बात तो यही रहेगी कि जिसकी उपलब्धि होती है वह अभाव नहीं हो सकता। 'अभाव उपलब्धे'। जिन विज्ञानवादी आपर यह सचता है 'मैं अब यह कहता हूँ कि मैं वस्तु को नहीं देखता। मैं तो बसल यही कहता हूँ कि उपलब्धि से व्यतिरिक्त 'मैं कुछ उपलब्ध नहीं करता'। बचने को जीने कटकारने हुए आचार्य

संकर विज्ञानवादी के काम पकड़ते हुए, कुछ उसके प्रति मुसकराते हुए (मेरे जैसे ही तो बोल रहा है !) कहते हैं 'बच्छा बच्चे । बड़े जानो तुम्हारे मुँह पर कपाम तो है ही नहीं' 'बाबयेब' बबीपि भिरकसत्वात्ते तुष्यस्य' । उसके ठकं को लेते हुए उत्तर देते हैं कि सभी मनुष्य इसी प्रकार की उपलब्धि करते हैं कि स्वप्न बाह्य बाह्य पदार्थ विषय रूप से स्थित है । कोई इस प्रकार अनुभव नहीं करता कि बाह्य पदार्थ ही स्वयं उपलब्धि है । सभी मनुष्य बाह्य पदार्थों को उपलब्धि के विषय रूप में देखते हैं इसमें प्रमाण यह है कि जो बाह्य पदार्थों की सत्ता स्वीकार नहीं करते वे भी उसकी सत्ता को स्वीकार करने वाले ही ठहरते हैं । किस प्रकार ? तुम कहते हो कि भीतर अवस्थित ज्ञेय ही बाह्य स्थित जैसा मासता है । 'अन्तर्ज्येयं रूपं तद्बहिर्हित्वा ज्ञपमासत इति' । किन्तु इस कथन में ही तो तुम बाह्य पदार्थों की सत्ता स्वीकार करते हो । 'बाह्य जैसा' ('बहिर्हित्वा') तुम क्यों कहते हो ? जब बाह्य किसी चीज को मानते हो तभी तो ऐसा कहते हो कि भेदा भीतर स्थित विचार बाह्य पदार्थ के जैसे मासता है । बिज्जुमित्र बन्धा पुत्र की तरह मासता है ऐसा तो कोई नहीं करता । बन्धापुत्र कही हो तब तो कोई कहे ? बत जब तुम 'बाह्य जैसा' कहते हो तो निश्चय ही इसका यही अर्थ होता है कि लोक की अनुभूति के सर्वत्र ही तुम भी बाह्य पदार्थों की उपलब्धि करते हो । इसलिए उपलब्धि होने के कारण बाह्य पदार्थ का अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता । 'न बाह्यभावा बाह्यस्वार्थस्वाभ्यवसित्वा उपपत्ते' ।

(२) विज्ञानवादी एक-दूसरे को पकड़ता हुआ फिर कहता है कि बच्छा यदि तुम यह कहते हो कि बाह्य पदार्थ है तो फिर यह तो सोचो कि या तो ये परमाणु होने चाहिए या उनके समूह । किन्तु बाह्य पदार्थों यथा स्वप्नबाह्य को पीपित करने वाले विचार तो परमाणुओं का चेतन नहीं कर सकते क्योंकि जब हमें स्वप्नबाह्य बाह्य वस्तुओं की उपलब्धि होती है तो तब उपलब्धि को हम परमाणुओं की उपलब्धि पर तो आक्षिप्त नहीं कर सकते और न स्वप्नबाह्य परमाणुओं के समूह ही समझे जा सकते हैं क्योंकि परमाणुओं से उनका अम्यत्व अथवा अनम्यत्व ही निश्चित रूप से निर्मित नहीं किया जा सकता । अन्याय संकर इसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि तत्त्व और अतत्त्व को प्रमाण-द्रव्युत्ति और अद्रव्युत्ति पूर्वक मानना न कि प्रमाण-द्रव्युत्ति और अद्रव्युत्ति को स्वप्नबाह्य-द्रव्युत्ति पूर्वक मानना ठीक व्यर्थव्याय नहीं है । जो कुछ प्रत्यक्ष प्रमाणों में है किसी के द्वारा भी उपलब्ध नहीं होगा उसी के बारे में

कह सकते हैं कि वह नहीं है किन्तु यहाँ तो सभी प्रमाणी के बाह्य पदार्थ उपलब्ध होते हैं, अतः वे हैं ही ।

(१) यहाँ पहले विज्ञानवादियों के दो तर्क हैं, बाह्यार्थ-विशेष के लिए (१) 'एवं जात्यादीन् अपि प्रत्याक्षीत' अर्थात् पहले तर्क अर्थात् अपने हाथ परमाणुवाद सम्बन्धी प्रत्याक्ष्यान करने के बाद ही विज्ञानवादी कहते हैं—इसी प्रकार 'वाति' भी नहीं माननी चाहिए । (२) जब हम वस्तुओं को देखते हैं तो हमें 'चट-ज्ञान' 'पट-ज्ञान' ऐसा ज्ञान होता है । चूँकि हर एक विषय के प्रति ऐसा ज्ञान होता है अतः हमें ज्ञान में ही कुछ विशेष मानना पड़ता है, इसलिये अवश्यम्भावी रूप से वह मानना पड़ता है कि हमारे विज्ञान वस्तुओं के स्वरूप को बारण कर केते हैं और जब एक बार वह स्वीकार कर लिया कि ज्ञान की विषय से सम्बन्धित है (विषयसाक्ष्य ज्ञानस्य) तो बाह्य पदार्थों को मानने की कल्पना ही व्यर्थ हो जाती है । अथवा संकर इन तर्कों का इस प्रकार उत्तर देते हैं (१) ज्ञान के विषय-साक्ष्य होने से विषय का नाश नहीं माना जा सकता और इसका कारण यह है कि यदि विषय न हो तो विषय-साक्ष्य भी नहीं होता और विषय उपलब्धि का विषय है । (२) चटज्ञान और पटज्ञान में वह चट और पट रूप विशेषणों में ही भेद है विशेष्य रूप ज्ञान में नहीं । इत-लिये पदार्थ और ज्ञान में भेद है ।

(४) विज्ञानवादी कहता है कि सहोपलम्भ विषय है विषय और विज्ञान में अभेद है । इसलिये पदार्थ का अभाव है । संकर का उत्तर है कि जिस प्रकार पूर्वोक्त चट ज्ञान और पट-ज्ञान में चट-पट रूप विशेषणों में ही भेद है (हेतु-अथ एतत्तत् तर्क) उसी प्रकार यहाँ भी सहोपलम्भ-निवृत्त विज्ञान और विषय में केवल उपाय और उपेय मात्र ही विज्ञाता है उन दोनों के अभेद को विद्वाने वाला तो वह कभी नहीं है ।

(५) विज्ञानवादी बड़ा महत्वपूर्ण तर्क रखते हैं स्वप्नाविवर्धन इष्टम्यम् । अर्थात् जिस प्रकार स्वप्न-भाव-वरीषि-उदक—मन्वर्धनवर्तों के प्रत्यय या विचार हैं जो ज्ञाता ही बाह्य अर्थ के रूप में उपस्थित हुए बाह्य और प्राकृत आकार वाले होने हैं उसी प्रकार जागरित अवस्था में भी पोषक होने वाले स्वप्नावि प्रत्ययों वाले होने चाहिए क्योंकि अत्यन्त से तो दोनों ही व्यभिचरित

(१) इष्टम्य चतुर्थ प्रकरण में विज्ञानवाद का विवेचन । 'सहोपलम्भनिवृत्त-मात्रमेवो नीलतद्विषयोः' ।

नहीं होते 'प्रत्ययत्वाविशेषात्' । 'वैचर्म्याज्ज न स्वप्नाविषयत्' २।२।२९ इस समग्र सूत्र के माध्य में भगवान् संकर ने विज्ञानवादियों की उपर्युक्त मान्यता का जन्म किया है । भगवान् संकर कहते हैं कि स्वप्नावि प्रत्ययों के समान व्यापारित अवस्था के प्रत्यय नहीं हो सकते । इसका कारण यह है कि दोनों में वैचर्म्य है अर्थात् दोनों के बर्मे भिन्न-भिन्न हैं । किस प्रकार ? दो प्रकारों से । (१) स्वप्न में उपलब्ध वस्तु वांछित हो जाती है जब मनुष्य जगता है । यह देखता है कि स्वप्न में जो चीजों देखी थी वे अब नहीं रहीं किन्तु व्यापारित अवस्था में उपलब्ध वस्तुएँ यथा स्तम्भादि कभी वांछित नहीं होते किसी भी अवस्था में 'कस्यापिदृश्यवस्थायां' । अतः प्रथम तो कारण यह है जिससे स्वप्न के पदार्थ व्यापारित अवस्था के पदार्थों से वैचर्म्य रखते हैं (२) दूसरी बात यह है कि स्वप्न-वर्धन स्मृति का विषय है और व्यापारित वर्धन में उपलब्ध होती है । स्मृति और उपलब्धि में क्या अन्तर है इसे हम अपने अनुभव से ही जानते हैं । इसलिए अनुभव का जन्म कर बतर्क नहीं करना चाहिए । 'न स्वानुभवत्वात् प्रज्ञानानिर्निर्मकत्वं कर्तुम्' । इन दो कारणों को देखे हुए भगवान् संकर यह भी कहते हैं कि जब अनुभव के आधार पर विज्ञानवादी व्यापारित प्रत्ययों की निरालम्बता नहीं दिखा पाते तो वे स्वप्न प्रत्ययों के साथ उनके साधर्म्य को दिखाकर ऐसा करने का प्रयत्न करते हैं जो इसी बात से परहमी अस्तिष्ठ हो जाता है कि उपर्युक्त दो कारणों से स्वप्न और व्यापारित प्रत्ययों में वैचर्म्य है । जो जिसका स्वयं का बर्मे नहीं है वह दूसरे के साधर्म्य से उसमें बर्मे हो सकता है ? 'न च यो यस्य स्वता बर्मे न सम्बन्धति सौम्यस्य साधर्म्यान् तस्य सम्बन्धिव्यति' । इसलिए स्वप्न और व्यापारित का वैचर्म्य ही है ।

(५) विज्ञानवादी कहते हैं कि 'वाचना-वैचिर्म्य' के कारण ही प्रत्ययों की विविधता होती है और इसके लिए वाह्य पदार्थों की स्थिति आवश्यक नहीं । संकर कहते हैं कि पदार्थों की उपलब्धि स्वयं ही माना प्रकार की वास्तवार्थ हुआ करती है । यदि पदार्थ ही उपलब्ध न हों तो विविध प्रकार की वास्तवार्थ कहा से आ जायेंगी ? वागमा का अर्थ है सम्भार-विशेष 'वाचना नाम सम्भारविशेषः' । सम्भार बिना व्यापारी के नहीं हो सकते सम्भारवाचक व्यापकमन्त्रेवावकाशम् । गृहारी वाचना का कोई व्यापक ही नहीं है । 'न च तत्र वाचनाध्यव्यतिष्ठति' । अतः बिना पदार्थों के वाचना भी सम्भव नहीं है ।

यहाँ तक विज्ञानवादियों की तरफ से पूर्वोक्त उपाहर उनके बर्मे का

भगवान् शंकर ने प्रत्याख्यान किया है। अब स्वतंत्र रूप से चार तर्क उन्होंने और विज्ञानवाद के विरुद्ध दिए हैं जिनको भी हम संक्षेप में देख लें।

(७) जो विज्ञान जो पूर्व और उत्तर काल में उत्पन्न होते हैं और अपना ही अनुभव कर उपलब्ध हो जाते हैं तो उनमें एक दूसरे के प्रति ग्राह्य-बाह्य मान नहीं बन सकता।

(८) यदि यह मान लिया जाय कि विज्ञान ही उपलब्धि का विषय है विज्ञान के स्वस्म से व्यतिरिक्त किसी ग्राह्य के द्वारा तब तो फिर उस ग्राह्य (द्रष्टा) को भी किसी तीसरे का ग्राह्य बनना चाहिए और वह अनवस्था बढ़ती ही जायगी। किन्तु यह सारी (अर्थात् बाह्य या द्रष्टा) तो अपने में ही प्रतिष्ठित होता है और इस सिद्धान्त का प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता 'स्वयंसिद्धस्य च साक्षिणोऽप्रत्याख्येयत्वम्'।

(९) शंकर ने विज्ञानवादियों के इस सिद्धान्त का यहाँ खण्डन किया है कि विज्ञान हीपक की ज्योति के समान अपने-ही-आप चमकता है और किसी दूसरी वस्तु को उसे जलाने या प्रकाश देने की जरूरत नहीं है। शंकर अपने तर्क देते हुए इस निष्कर्ष पर आते हैं कि विज्ञान भी हीपक की तरह ही किसी अन्य की उपलब्धि का विषय होना चाहिए। 'प्रवीपचक्षिणस्तस्यापि व्यतिरिक्तावयव स्वमस्याभि प्रसाधितम्'।

(१०) विज्ञान में साधकत्व का शेष दिखाकर यहाँ (संस्कृतभाष्य २।२।११) भगवान् शंकर ने कहा है कि वह वादनाओं का अधिकार नहीं हो सकता और स्थिर रूप 'आत्म-विज्ञान' का मान नहीं सकते। इसलिये इन-भगवाद् के कारण विज्ञानवाद भी गिर जाता है।

इस प्रकार हमने बीछ विज्ञानवाद के विरुद्ध प्रयत्न शंकर के तर्कों की एक संक्षिप्त विवृति दी। 'सर्वास्तिवाद' और 'विज्ञानवाद' का शंकर खण्डन कर चुके। अब उन्हें धूम्यवाद पर आना चाहिए किन्तु उसके खण्डन में आचार्य ने आदर नहीं दिखाया। अब उन्होंने सर्वास्तिवादी और विज्ञानवादी दोनों ही 'वैनासिक पक्ष' कर दिए, तो फिर अस्य ॥ उन्हें धूम्यवाद का प्रत्याख्यान करने की क्या जरूरत रही और फिर क्याचित् जगत्सु भी इसके लिये अधिक अवकाश नहीं देते क्योंकि जो कुछ उन्हें कहना है उसकी पूर्वावृत्ति ब कर देते हैं केवल इसी एक सभ में 'सर्वानुपपत्तेर्य' (२।२।१२)। शंकर कहते हैं कि यह वैनासिकों का सिद्धान्त बीसे-बीसे परीक्षा का विषय बनाया जाता है बीसे ही बीसे वह बाजू के कूए की तरह बिबीर्न होता चला जाता

है। शंकर ने उसमें कोई उपपत्ति नहीं देखी। यह तो सब आचार्य ने ठीक कहा है। किन्तु मन्त्र में जाकर वे एक ऐसी बात कह जाते हैं जिसे उनके प्रबल समर्थक भी ठीक नके नहीं उतार पाते। और जो एक निष्पक्ष समीक्षक को भी जापानी विद्वान् यामाकामी सावग के उस मत से सहमत होने को विवश करती है जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि शंकर को भौतिक शक्तों के व्यापार पर बौद्ध दर्शन के अध्ययन का अवसर कदाचित् नहीं मिला था^१। बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान को समाप्त करते हुए शंकर कहते हैं अपि च बाह्यार्थ-विज्ञान-सून्यबाह्य-व्यभिचारेतरविरह्यमुपविष्टता सुप्तेन स्पष्टीकृतमात्मनोऽन्तर्बद्धप्रकाशित्वं प्रवेपो वा प्रवातु, विरुद्धार्थ-प्रतिपत्त्या विमुह्यन्मुदिता प्रजा इति। सर्वथाऽभ्यनादरीणोऽयं सुवतसमयमेवस्त्वानैरित्यभिप्रायः। इसमें प्रधानतः चार बातें भगवान् शंकर ने उपस्थित की हैं (१) बुद्ध ने असम्बद्ध प्रकाश किया है, क्योंकि उनके द्वारा उपविष्ट बाह्यार्थबाह्य, विज्ञानबाह्य और धर्मबाह्य सिद्धान्तों में परस्पर विरोध है (२) प्रजाओं के प्रति बुद्धने विशेष शिक्षाया है (३) प्रजाओं का उन्होंने विमोहन किया है तथा (४) बौद्ध धर्म कस्यापि का मार्ग नहीं है। हम बद्ध और शंकर दोनों की ही प्रतिष्ठा की रक्षा के पक्षपाती हैं। बद्ध तो सम्मत् सम्बुद्ध हैं ही शंकर में भी 'बुद्धत्व' है किन्तु महा आचार्यत्व के आरोप में यह सब कितने मए है जो बुद्ध के जीवन और उपदेशों के प्रकाश में नहीं किन्तु आठवीं शताब्दी में 'सुवतसमय' के नाम से प्रसिद्ध हीन तान्त्रिकों की प्रवृत्तियों के प्रकाश में हमारे द्वारा व्याख्यात होना चाहिए। फिर भी आचार्य शंकर की मूल बुद्ध-धर्म विषयक विभिन्नता के अभाव को छोड़कर और कोई हेतु उनके इस प्रकार सिद्धान्त का नहीं मिलता। उनकी अवज्ञा में उनका स्वयं का अज्ञान या अल्प ज्ञान ही कारण है और उनकी चार बातों में एक भी बात मुक्तिसंगत मान्य नहीं पड़ती। शंकर को यह मान्य न था कि भगवान् बुद्ध के मूल उपदेश क्या हैं और किस प्रकार उत्तरकाशीन बौद्ध दार्शनिक सम्प्रदायों का विकास हुआ। अतः उन्होंने उत्तरकाशीन दार्शनिक सिद्धान्तों का बुद्ध पर आरोप कर अपनी मनभिज्ञता का परिचय दिया। उन्हें देखना चाहिये या कि 'इतरेतर विरह' सिद्धान्त क्या वैदिक साहित्य में नहीं है? फिर समन्वय-

(१) देखिए डा. बेल्जेत्सकर के जो विचार, ब्रह्मसूत्र भाष्य मोदस बुद्ध १

(२) देखिए सोमन : सिद्धन्त भौतिक बुद्धिस्तिक बोध बुद्ध १६

विधान तो दोनों जगह ही किया जा सकता है। आदि-कल्याणकारी मध्य-कल्याणकारी और अन्त-कल्याणकारी मार्ग का उपदेश करने वाले भगवान् आत्ममुनि तथा किस प्रकार प्रजाओं के प्रति ड़ेव करने वाले उसको विरोध में आक्रमण या उसका अकल्याण करने वाले है यह कुछ समयमें नहीं आता। ऐसा सम्यता है कि अनेकवादी संकर भी सम-विषय से बरी नहीं वे और नर शिष्ट धर्मों में वे गली भी दे सकते वे जो प्राकृत पुरुष के लिये भी योग्य नहीं है। बुद्ध-जीवन की उच्च मनोभूमि है तो इसकी कोई तुलना ही नहीं।

इस प्रकार आचार्य संकर के द्वारा बौद्ध वर्चन के प्रत्याख्यान को हमने देखा। एक प्रकार से तो निश्चय ही हमने एतद्विषयक बहुसुन-संकरनायक का एक संक्षिप्त विवरण ही उपस्थित किया।

क्या संकर प्रच्छन्न बौद्ध हैं ? यह एक विशेष उद्देश्य से ही किया गया। क्या उनका निराश्रय, निर्भिशेष संकर की महान् तार्किक शक्ति के साथ ही ब्रह्म 'शून्य' का ही दूसरा नाम था हमने इसका भी कुछ अनुमान तथा ही है ? जबकि क्या स्वयं शांकर किया है कि बौद्ध वर्चन के प्रति उनकी बेवान्त शास्त्रवादी औपनि सामान्यतः क्या प्रवृत्ति हो सकती थी। नद आत्मवात् का आचरण ओड़े संकर के उपर्युक्त प्रत्याख्यानो को देखकर हुए विस्तृत बौद्ध विद्वान्वाच कोई भी स्पष्ट और मीने सारे विचारों का ही नव संस्करण है ? इन वाक्का आचमी यह नहीं कह सकता कि संकर वाचों की संक्षिप्त समीक्षा की विचार-मंचाली की समता किसी भी प्रकार बौद्ध विचार-मंचाली है दिखाई जा सकती है। किन्तु भारतीय वर्चन का यह एक विरोधाभास है कि बौद्ध वर्चन की पद-मर पर असमझसता दिखाने वाले संकर भी अपने विरोधियों (जो सम्भवतः बौद्धों से भी अधिक संकर के विरोधी हैं)—के द्वारा 'प्रच्छन्न बौद्ध' अर्थात् 'छिपे हुए बौद्ध' तक कहाए गए हैं।

यह एक बड़ा आश्चर्य की बात है (उपर्युक्त प्रत्याख्यानो के प्रकाश में विशेषतः) कि संकर को बौद्धों की पक्ष में बैठाने का प्रस्ताव करने वाले एक ही आचार्य नहीं किन्तु अनेक आचार्य हैं। किन्तु उनके विचारों की उनका ठीक मूल्य देने के पहले हम उनके कुछ प्रति निधि स्वयं उद्गारी से परिचित होना चाहिए। तब से पहले संकर के सबसे बड़े

कुछ चैष्ठ्य और अन्य आचार्य शांकर को 'प्रच्छन्न बौद्ध' बताते हैं

एक ही आचार्य नहीं किन्तु अनेक आचार्य हैं। किन्तु उनके विचारों की उनका ठीक मूल्य देने के पहले हम उनके कुछ प्रति निधि स्वयं उद्गारी से परिचित होना चाहिए। तब से पहले संकर के सबसे बड़े

प्रतिपक्षी आचार्य रामानुज है । आचार्य शंकर ने वैदिक धर्म के उद्धार करने का व्रत लिया था (और निश्चय ही उनकी तपस्विता और तेजस्विता ने एक अद्भुत धर्म-संस्कार किया भी था) किन्तु रामानुज उन्हें बेध-भूषा का तो महत्व देने की तैयार है ही नहीं (शंकर के 'आगम' विषयक विचार को लेकर देखिए उनके प्रति उनकी तिरस्कारमयी उक्ति—दूसरे प्रकरण में 'भास्तिक' और 'भास्तिक' मतों के विवेचन में उद्धृत) उल्टे उन्हें बौद्धों की पंक्ति में बिठलाने का प्रस्ताव करते हैं । पहले उनकी ओजस्विनी संस्कृत-भाषी को ही उद्धृत करते हैं । श्रीभाष्य २।२।२७ में ये वैष्णव आचार्य कहते हैं 'एवमेष सत्कर्मणि ज्ञात्वात्मनेन सर्वलोकोपशान्तिकमपरोक्षमवसाधमाननीयं ज्ञानमात्रमेव परमार्थ इति साधयन्तः सर्वलोकोपहासकरं भवन्ति वेदवादच्छन्दमप्रच्छन्नबौद्ध निराकरणं निपुणतरं प्रपञ्चितम्' इत्यादि । इस समालोचना में दो बातें स्पष्ट हैं । समालोचक शंकर के ज्ञानवाच को अच्छा कहीं समझता या कम-से-कम उसे अपूर्ण समझता है और दूसरी बात यह कि वह (उसी के अनुपम सम्बन्धन में) उन्हें 'वेदवादच्छन्दमप्रच्छन्न बौद्ध' समझता है । इसका अर्थ यह है कि शंकर का वेदवाद तो कपट है वास्तव में वे छिपे बौद्ध हैं । यादव प्रकाश भी अपनी बाह्य-बाह्यिक शैली में एक ही श्लोक में बहुत सी बातें कह जाते हैं—वेदोऽमृतो बद्ध कृताममोऽमृतः प्रामाण्यमेतस्य च तस्य ज्ञानतम् । बोद्धोऽमृतो बुद्धि कले तत्तत्तुते पूर्व च बोद्धाश्च समानसंतकाः ॥ रामानुज और यादव प्रकाश (११वीं शताब्दी) दोनों वैष्णव आचार्य हैं और शंकर के 'प्रच्छन्नबौद्ध' होने के विषय में उनके विचार देखिए गए हैं । निश्चय ही उन दोनों के बचनों में शंकर की कुछ निम्ना अपेक्षित है । जब हम नवी शताब्दी के एक और वापनिक के विचार देखते हैं । मास्कर 'वेदाग्रह सिद्धान्त के प्रचारक है और मास्कर भाष्य का स्वस्व साम्प्रदायिक नहीं है । मास्कर का भी जयाल है कि मायावाद माहायानिक बौद्धों से ही ली हुई चीज है 'माहायानिषिद्वाचितं माया वादम्' (मास्कर भाष्य १।४।४५) । जिस प्रकार शंकर न बुद्ध के लिए कहा है कि 'वे प्रजाएँ विमोहित हो 'विबुहोरेपुरिमाः प्रजा' इसीलिए बुद्ध ने उपदेश दिया है उसी प्रकार मास्कर न भी मायावाधियों पर आरोप लगाया है कि वे स्वयं लोक की विमोहित फिरेते हैं और जिस प्रकार बहानुज नार ने बौद्धों को निराहुत किया है उसी म्यात्र ॥ मायावादी बहान्ती भी निरस्त हो जाते हैं । मायावाद उनका स्वल्पित सिद्धान्त है अथवा बौद्धों से इसे उन्होंने लिया है । वह वैदिक सिद्धान्त नहीं है । देखिए उन्हीं के शब्दों का

उद्धरण 'केचित् शुत्वर्णमात्राभ्योक्तिं च पठ्यन् कृत्वा मायामार्गं स्वमुत्थाप्य कल्पयित्वा अल्पदेव दर्शनं रचयन्ति । विनीतं क्षिप्रमूर्खं माहात्मनिक—। बौद्ध गामितं मायाबाधं व्यावर्जयन्तो लोकान् व्यामोहयन्ति । ॥ बौद्धमतप्रवक्तृभिर्नो मायाबाधिनो तेष्वपि अनेनैव स्वायेन सूचकारेण निरस्ता वेदितव्या जायि । 'तात्पर्यं परिशुद्धि' के प्रसिद्ध रचयिता बौद्धों के पराक्रमशील होने पर 'ईश्वर' को उन्हे बचाकर उसकी स्थिति को कायम रखने वाले (न्याय कृष्णाम्बजि में 'ईश्वर' की सिद्धि करने का प्रयत्न कर—वेलिए इनको 'ईश्वर' के प्रति सम्बोधन 'पराक्रमन्तेषु बौद्धेषु महतीनां तत्र स्थिति') उद्घटनाचार्य (१८४ ई) भला अपने 'ईश्वर' को लेकर के द्वारा मायाविशिष्ट चैतन्य बना दिए जाने को (जिसे ने सम्भवतः जैनवादी भाषाओं को भी लेकर के प्रति विस्मयाविष्ट और रोषान्वित किया) किन्तु प्रकार सहन कर सकते थे 'समानुष' की तरह उन्हें भी लेकर का इस और ईश्वर का विमोह किन्तु प्रकार पसन्द ना सकता था जब उनकी बलों के परिश्रम की निम्नी हुई 'कृष्णाम्बजि' बौद्धों के द्वारा तो निराकृत हुई ही स्वयं लेकर के मत के द्वारा भी अनायास ही निराकरण का विषय बन सकती थी कम-से-कम परमार्थ सत्य का तो विषय नहीं बन सकती थी बल्कि उन्हें कहना पड़ा

अमायाबाधिनो ब्रह्म यच्छून्यं शून्यवादिनः ।

न हि स्वकल्पभेदोऽस्ति स्वतस्त्रिदशतत्त्वतस्तयोः ॥

जानन्दतीर्थ (मध्य त्रेखवी शताब्दी) ने भी इन्हीं की परम्परा में कहा

यच्छून्यवादिनः शून्यं तदेव ब्रह्म मामिनः ।

न हि अमाजभेदोऽस्ति निर्विशेषस्तत्त्वतस्तयोः ॥

ऐसा मामूम पड़ता है मानो उद्घटन के शब्दों की ही उल्ट-धेर कर जानन्द तीर्थ ने यह दिया है । वेलिए 'प्रबोध-चन्द्रोदय' के भी प्रभावशाली शब्द—

प्रत्यक्षादिप्रमासिद्धविषयार्थाविवायिनः ।

वेदान्ताः यदि द्यात्मजि बीजैः किमपराधयते ॥

निश्चय ही मायाबाधियों के प्रति इतनी अर्त्तता तथा उनकी अपसा में बौद्धों के साथ सहानुभूति इससे अधिक नहीं दिखाई जा सकती थी । इस प्रकार की भावनाएँ लेकर के मायाबाध की वैदिक मार्ग का प्रवर्तक कभी मान ही नहीं सकती थी । उस्त तक किन्तु मायाबादी वेदान्ती अन्त में नास्तिक ही ठहरता था । 'मायाबाधिवेदान्तमपि नास्तिक एव परमेशान सम्प्रसृते । ऐसा भीमाचार्य ने

अपने 'भ्यापकोष' में कहा था। इस हास्य में तो मायावादी शंकर अधिक से-अधिक ऊपर जायें तब कहीं बीड़ों के साथ बैठसकत हैं और असम्भव नहीं कि श्रीमन्नार्य यदि उन्हें कहीं अन्य स्थान पर बैठाने का ही प्रस्ताव न करते हों। शास्त्र हीपिका' तो मायावाद से बीड़ वर्णन को अच्छा समझती है 'तस्मादस्मिन्मात् मायावादान्माहायानिकवाद'। इस मायावाद से तो माहायानिक मत ही अच्छा है।

'प्रकरण पञ्चिका' में सात्त्विकभाव ने भी माहायानिक पक्ष में बोधान्तिभों के प्रवेश को ब्रह्मचारियों का मोह ही कहा है। 'तस्मादेतेष्वपि माहायानिक-पक्ष प्रवेशो ब्रह्मचारिणां मोह एव'। इतना ही नहीं स्वयं शंकर सम्प्रदाय के प्रसिद्ध आचार्य 'पञ्चपाद' अपनी 'पञ्चपादिका' (चतुःसूत्री-शास्त्रभाष्य की अतिरिक्त टीका) में भी स्वीकार करते हैं कि शंकर वर्णन में 'अद्वय' माहायानिक पक्ष का भी समर्थन है। अतः स एव माहायानिकपक्ष समर्थित। इस विषय में उदाहरण और बढ़ाए जा सकत हैं किन्तु उनसे हमारा मूल मन्तव्य कुछ नहीं होगा। अतः हम अपने वास्तविक विवेचन को प्रारम्भ करने से पहले दूसरे पक्ष की ओर भी देखते हैं कि उसे इस विषय में क्या कहना है।

सब से पहले हमें यह देखना चाहिए कि स्वयं भगवान् शंकर को इस बात की सम्बन्ध अनुमति थी कि उनके अनेक विचार बीड़ आचार्यों से मिलते हैं, अतः वे जानते थे कि उनका पूर्ववर्णन उपर्युक्त आक्षेपों पर शंकर और माध्यमिक मत से सिद्धासाया जा सकता है। शंकर द्वारा के कुछ आचार्य ऊपर जितनी मायनाएँ प्रकट की गई हैं

उन सब से शंकर अभिन्न हैं दिखाई पड़ते हैं और बात पड़ते हैं उन सब से कुछ अधिक जानते हुए भी। उन्होंने स्वयं ही प्रश्न उठाया है कि क्या यह बड़ा शून्य ही है? 'शून्यमेव तद्दिशत्' ? और उसका उत्तर आचार्य देते हैं 'न'। मिथ्याकल्पस्य निमित्तमित्यनुपपत्तेः। मिथ्या-कल्पित वस्तुओं की भी ठहरने के लिए कुछ प्रतिष्ठा चाहिए और वही प्रतिष्ठा ब्रह्म है। इस प्रकार भगवान् शंकर वही अन्तर्गुपित के साथ कहते हैं कि दिक्, वेद पञ्च गति और फल के जेब से शून्य परमार्थसत् ब्रह्म ब्रह्म सम्बन्धियों को 'असत्' सा ही दिखाई पड़ता है 'दिशेषा नृण गति फलमेव शून्यं हि परमापसत् ब्रह्म ब्रह्म मन्तव्युदीनाम् असत् इव प्रतिपादितं' (छान्दोग्य-भाष्य ८।१।१)। इतना ही नहीं उन्होंने इन से भी अधिक प्रभावशाली और स्पष्ट शब्दों में शून्य और ब्रह्म को मिलाने की चेष्टा का निराकरण किया है। 'ब्रह्मवागमोऽयं प्रतिपद्य-

बहिरुपाये विज्ञानाकार एवाममाभितः स्यात् । तथा च माह्यामनिकपदानुप्रवेशो
शुनिवाटः स्यात् । अतएव बाह्यार्थस्यापत्तापो नास्तीति निर्वेकः ।

विशेषवाचनान्तरे बह्व्यतिरिक्तस्य सर्वस्य असत्त्वस्याप्यपसपनमिष्टमेवेति ।

इतना ही नहीं 'ध्यायमकरन्द' ने संकर की इस बात की भी गवाही दी है
कि हमारे यहाँ अभाव आत्यन्तिक नहीं है किन्तु बह्व्यवधान ही है यद्यपि मैं
कहिए कि कही-ही-कही है 'न हि निवेद्यवाक्येषु कस्यचिद् आत्यन्तिको निवेद्यः ।
किन्तु किञ्चित् क्वचिदिति' । 'पञ्चपादिका' के मनीषी चिन्तक (पद्मपाद,
सनत्वन) ने भी इस बात पर जोर दिया है कि वेदान्त में प्रतिष्ठित 'असत्'
के स्वरूप से बीड असत् में महान् विरोध है । उनका कहना है कि अस्त्य
वस्तु भी असत् नहीं हुआ कष्टी क्योंकि यदि वह वैसी हो तो फिर वह प्रतिबाध
ही नहीं कर सकती । और माह्यामनिक मानते हैं कि सब असत् ही है ।
'नाप्यस्त्यमसत्त्वेन, तथात्वे प्रतिभासमोपात् । ननु सर्वविशेषमसदिति भवतो मतम्' ।

'पञ्चपादिका' पर 'विबरण' छिन्ने वाले आचार्य प्रकाशरम्प
का भी इस निवेद्य में साक्ष्य सून खींचिए । वे कहते हैं कि वेदान्तवाद को
सुमत्त-विज्ञानवाद के समान कहना एक 'दुर्बल समीप' वाली है । 'दुर्बलरमणीय
वाचं अल्पति सुमत्तविज्ञानवाचसमानोऽयं वेदान्तवाद इति' । (पञ्चपादिका-
विबरण) । किन्तु साकर वर्धन का सोमत्त मत से क्या सम्बन्ध है इसका
सब से अच्छा निरूपण तो प्रायः वो के द्वारा ही किया हुआ दिखाई पड़ता है ।
अर्थात् सर्वज्ञात्ममुनि (९) के द्वारा तथा बीडर्ष (११९) के द्वारा ।
इनमें भी सर्वज्ञात्ममुनि का किया हुआ निरूपण अत्यन्त विघट्ट है और साथ
ही काव्यमय भी । पहले ही अपने 'संक्षेप सारिरक' में आचार्य सर्वज्ञात्ममुनि
इस प्रकार समस्या का अवतरण करते हैं—

आपका यह वर्धन साक्ष्यमिश्र-वर्धन के समान दिखाई पड़ता है । अथ
बाह्य वस्तु मिथ्या है तो फिर ये दोनों वर्धन क्यों नहीं आपत्त में समान हैं ?

ननु साक्ष्यमिश्रसमयेन सप्त प्रतिभात्ययं च भवतः समम् । यदि बाह्यवस्तु
मिथ्यं तु कथं सममाधिमी न सवृत्ती भवतः ॥ २।२५ । फिर जाने यह भी कहते
हैं कि यदि 'बोध्य' को छोड़ 'बोध' को ही तुम परमार्थ का सारिरक बतलते हो, तब
तो माफूम पड़ता है कि यह सब अपना मत तुमने कुछ मुनि से ही लिया हुआ है—

यदि बोध एव परमार्थवत् न तु बोध्यमित्यधिमत्तं भवति । ननु नामितं
भवति बुद्धमुने मत्तमेव कृतमभिह ॥ २।२६
तो फिर तुम वैदिक मुनि कैसे हैं

उपमान प्रवृत्त मुनिना सदृश कथमेव वैदिकमुनिप्रवृत्ति २।२७ । इन सब पूर्वपक्षों का समाधान करते हुए सर्वज्ञात्ममुनि कहते हैं कि 'मिथ्यात्व' तो बौद्ध वेदान्त में है किन्तु असत्य' नहीं है और फिर बौद्ध दर्शन क्षमिकबाध पर प्रतिष्ठित है और वेदान्त दर्शन स्थिरत्व पर, अतः दोनों में लेश मात्र भी साम्य नहीं है । इसी ठप्प को 'महा यह निम्नलिखित विभिन्न श्लोक स्पष्ट करता है—

परमात्मसंभयतयोन्नतिं प्रविभक्तमेव तु परस्परतः ।

स्थिरत्वमभ्युपेतमिह न समये ननु मत्तुमानविवय-वामुत्ति ॥

संक्षेप सारौप्य २।२८

श्री हर्ष अपने 'संक्षेप-सांख्य-शास्त्र' (प्रथम परिच्छेद) में कहते हैं कि सौम्य मतवाधियों और ब्रह्मवाधियों में यही मुख्य विषय है कि जब कि सौम्य मत सब को अनिर्बन्धनीय कहता है तो ब्रह्मवादी विज्ञान से व्यतिरिक्त इस विश्व को सत्य और असत्य से अनिर्बन्धनीय कहते हैं—'एवं च सति सौम्यब्रह्मवादिनो को विषये इति चर्यं विद्यं महादिन' सर्वमेवानिर्बन्धनीयं वर्णयति विज्ञानव्यतिरिक्तं पुनरित् विश्वं सत्त्वासत्त्वाम्बामनिर्बन्धनीयं ब्रह्मवादिनं संदिरत्ते' ।

इस प्रकार हमने ऊपर दो समानान्तर और परस्परविरुद्ध मतों को देखा है जो स्वयं सांकर के सम्प्रदाय तथा अन्य सम्प्रदायों के आचार्यों के द्वारा सांकर दर्शन के सौम्य दर्शन के साथ सम्बन्ध को लेकर प्रकटित किए गये हैं । यह प्रश्न इतना गूढ़ और विस्तृत विवेचन की अपेक्षा रखता है कि बिना सांकर मत की बृहत्तम सूक्ष्मताओं का विवेचन किये इसका निर्णय नहीं किया सकता और फिर उतना ही जरूरी है उत्तरकाशीन बौद्ध दर्शन को उसके ठीक रूप में समझना भी । यदि बौद्ध दर्शन के सही स्वस्व को हम ठीक समझने हैं बचवा यों कहिए कि यदि बौद्ध दर्शन की अन्तिम बात नहीं है जैसी कि यह सांकर और उनके अनुयायियों के द्वारा ब्रह्मसूत्र-भाष्य और उसकी टीकाओं में प्रवर्धित की गई है तब तो फिर बौद्ध दर्शन के साथ सांकर दर्शन के सम्बन्ध के अधिक विवेचन करने का अवसर ही नहीं रहता क्योंकि फिर तो सांकर न जो बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान किए हैं उन्हीं से हमें निर्णय ले देना चाहिए । अथवा सांकर दर्शन के ही एक दो और व्याख्याकारों के साक्ष्य को देखकर इसे तयान्त कर देना चाहिए । किन्तु ऐसा हम नहीं कर सकते । हमें वैष्णव आचार्यों के मतों को उनका पूरा मूल्य देना होगा और साथ ही यह भी देखना होगा कि बौद्ध दर्शन के जिस रूप का खण्डन सांकर ने किया है क्या नहीं उसका

नामानाशन' अर्थात् यह हमारा प्रतिपेक्ष ग्रहण में ही अवसल होने चाहा है, जगत् में नहीं (ब्रह्मसूत्र भाष्य १।२।१२) । इसी प्रकार ज्ञानोप-पाद्य १।२।१ में भी कहा तदभावाभावात् तत् परिकल्पयन्ति बीडा । न तु सद्-मति इतिवस्तुमिच्छन्ति ।' अर्थात् यथानुसार कहते हैं कि सद् के अभाव वा तत्त्व का बीड कोष परिकल्पन करते हैं, किन्तु वे सद् की प्रतिपत्ति विषी कुछी वस्तु को नहीं चाहते अर्थात् उसकी स्थापना नहीं करते । इसके विपरीत अंकर अपनी प्रसिद्ध 'ब्रह्म' पर मानकर उसमें केवल कल्प-अपम्य का ही निवेश करते हैं 'तस्मात् ब्रह्मण कल्पप्रम्य प्रतिपेक्षति परिधिगच्छि ब्रह्मेत्यवकल्पन्' । (ब्रह्मसूत्र भाष्य १।२।१२) । हम पहले देख ही चुके हैं कि उन्होंने धूम्रवार के निराकरण के प्रसंग में धूम्रवार के प्रति किन्तनी युवा के भाव प्रकट किए हैं 'न ह्ययं सर्वप्रमाणविज्ञो लोकम्यवहारः कल्पतत्त्वमनविषम्य उपपत्तमहोत्तुम्' । (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।२।११) । भाष्यक्य कारिका पर भाष्य करते हुए जी बाबाजी अंकर ने कई बार ब्रह्म के प्रति निर्देशों की कुछ प्रकार अन्वया व्याख्या कर दिया है, वह हम 'माण्डूक्य-कारिका' के विरोध को उपस्थित करते समय देख चुके हैं । इस समय से भी यह स्पष्ट है कि अंकर बीड वर्शन से व्यतिरिक्त अपने मत को बिसाला चाहते हैं । माण्डूक्यकारिका भाष्य में अंकर अद्वैतवाद और धूम्रवार का विरोध बिसाले हुए कहते हैं कि अद्वैतवाद में धूम्रवार का प्रसंग उपस्थित नहीं हो सकता क्योंकि अद्वैतवाद वस्तुत्व पर प्रतिष्ठित है 'तथा न प्रति अद्वैतस्य वस्तुत्वे प्रमाणाभावात् धूम्रवाद्यस्य अद्वैतस्य नामाभावात्' । न । रणभुजगतिरिक्त्वनामा निरास्पदत्वानुपपत्तिरित्युक्तमेतत् (२।१२) । अधिक उद्धरण देने की जरूरत नहीं है । बीड वर्शन का जी प्रत्याख्यान हुए साकर भाष्य के आधार पर है चुके हैं, वही केवल एक भाव अंकर के इस बुद्धिकोष को विज्ञान के लिए पुर्याप्त है कि वे अपने वर्शन को इस प्रकार बीड वर्शन से सम्बन्धित दिखाए जाने का समर्थन नहीं कर सकते जिस प्रकार कि वैष्णव भाषाओं से उन्हें विज्ञान का प्रत्याख किया है । हम यह कहते हैं कि अंकर उसमें अपनी विन्या अनुसर करते । किन्तु यह अस्य अत्यन्त महत्वपूर्ण है । जहाँ न केवल अंकर के ही किन्तु उनके विचार-सम्प्रदाय के कुछ अन्य विचारकों के भी धार्य की पुनरा चाहिए कि वे अंकर पर कबाए गए इस्तेमाली के बारे में क्या कहते हैं ।

(१) तथा निम्नलिखित वही 'कल्पित कल्प प्रत्याख्यानलेन ब्रह्मत्वकल्पान्तेनानिधि निर्णीयते ।

तो सब से पहले सर्व सर्वनरणरूपमल्ल 'यद्वर्तनीयवत्कर्म' बाधस्पति मित्र की ही बात सुनें। इनका सब से बड़ा साक्ष्य यही है कि संकर ने बाह्य जगत् का अपकाप नहीं किया है किन्तु उसे एक अतीत सत्य की अपेक्षा में ही मिथ्या बताया है। किसी का किसी पर आरोप होने के लिए किसी तत्त्व की स्थिति होनेनी आवश्यक है। निष्प्रपञ्च परमार्थ सत्य ब्रह्म ही जगत् की प्रतिष्ठा में अवस्थित है। अपि आरोपित निषेधनीयम्। आरोपश्च तत्त्वाधिष्ठानो दृष्टः, यथा द्युक्तादिषु रक्षतावे। न चेवस्ति किञ्चित् तत्त्वं कस्य कस्मिन्नारोप-तस्मात् निष्प्रपञ्च परमार्थसत् ब्रह्म अनिर्वाच्य प्रपञ्चात्मनाऽऽरोप्यते। तच्च तत्त्वं व्यवस्थाप्य अतात्त्विकत्वेन सांख्यवहारिकस्य प्रमेयाभावात् बाधकेनोपपद्यते इति युक्तमुत्पत्त्याम्। (धामती २२-३१)।

यद्यपि बाधस्पति मित्र के उपर्युक्त उद्धरण में हम बौद्ध वर्तन के प्रति कोई संकेत नहीं पाते किन्तु हमने जिस दृष्टि से उसे उद्धृत किया है वह यह है कि संकर के अतस्मिध्यात्म की प्रतिष्ठा में परमार्थसत् ब्रह्म को देखते हैं। बाधस्पति मित्र। हमने संकर के विज्ञानभाव के सञ्चन में देखा है कि वे किस प्रकार बाह्यार्थ को उपलब्धि में परिवर्तित कर देने के विरह्य हैं। एक और साक्ष्य है तो हुए बाधस्पति मित्र कहते हैं कि ब्रह्मवादी नीलाचि की आकार वाली विति को नहीं मानता किन्तु नीला से अनिर्वाचनीय को मानता है अतः माहायानिक मत में उसका अनुप्रवेश नहीं हो सकता 'न हि ब्रह्मवादिनो निजावाकारं वित्तिमभ्युपगच्छन्ति किन्तु अनिर्वाचनीयं नीलाविति' (धामती २।२।२८)। इसी के अनुकूल मत 'भ्यायमकरण' के रचयिता आनन्दबोध महाकविर्चर्म उपस्थित करते हैं जब कि वे बाधस्पति मित्र के प्रायः समान ही शब्दों में कहते हैं 'न हि बर्तनीलावाकारं वित्तिमभ्युपगच्छाम येन माहायानिकपञ्चानुप्रवेशः'। किन्तु अनाद्यविद्याविहीनमहीकनिर्वातमाकारं प्रपञ्चमाधत्तम्। इस प्रकार संकर सम्प्रदाय की परम्परा में बहुत बाद में आने वाले इन आचार्य ने भी यह शिक्षाने का प्रयत्न किया है कि उनके वर्तन-सम्प्रदाय का माहायानिक मत में प्रवेश नहीं होता। ब्रह्मवादियों के यही ब्रह्म की सत्ता प्रतिष्ठा है जिस पर जगत् आधारित है तथा ब्रह्म से व्यतिरिक्त ही सब का अपकाप दृष्ट है। बाह्य जगत् का वे अपकाप नहीं करते क्योंकि ऐसा करने से तो यह 'विज्ञानाकार' होकर आधारित हो जायगा और तब तो फिर माहायानिकों के पक्ष में ही अनुप्रवेश करना दुर्निवार हो जायगा। लेकिन 'भ्यायमकरण' की यह उक्ति 'न तत्र तत्र स्थलव्यवस्थापयानं प्रपञ्चमाधत्तम्' वेनायमाधयो न स्यात् इति प्रतिपाद्यमाणाचारस्य

बहिरकाये विज्ञानाकार एवायमाभितः स्यात् । तथा च माह्यामानिक्यप्रमाणप्रवेशो
भुविवाटः स्यात् । अतएव बाह्यार्थस्थापकापी नास्तीति निर्णयः ।

विद्योऽबाधनस्तरे ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य अस्तित्वकालमपसपनमिष्टमेवेति ।

इतना ही नहीं 'म्याममकरम्' ने डॉक्टर की इस बात की भी मनाही की है कि हमारे यहाँ अभाव आत्मणितिक नहीं है किन्तु ब्रह्मपर्यवसान ही है अथवा यों कहिए कि कहीं-ही-कहीं है 'न हि निनेषमाक्येन कस्मिन् बात्मणिको निनेषः । किन्तु किञ्चिद् नवचिति' । 'पञ्चपादिका' के मनीषी चिन्तक (पद्यपाद, समन्वय) ने भी इस बात पर जोर दिया है कि बेशान्त में प्रतिष्ठित 'असत्' के स्वरूप से बौद्ध 'असत्' में महान् विशेष है । उनका कहना है कि अल्पस्त वस्तु भी असत् नहीं हुआ करती क्योंकि यदि वह बीसी हो तो फिर वह प्रतिमात्र ही नहीं कर सकती । और माह्यामानिक मानते हैं कि सब असत् ही है । 'नाम्बव्यस्तमसदेव तवात्मे प्रतिभासाबोवात् । ननु सर्वमिवेदमसविति नवतो मतम् ।

'पञ्चपादिका' पर 'विचरण' छिन्ने वाले आचार्य प्रकाशात्तन् का भी इस विषय में साक्ष्य सुन लीजिए । वे कहते हैं कि बेशान्तबाध को सुगत-विज्ञानबाध के समान कहना एक 'दुर्बन्त-रमणीय' बाधी है । 'दुर्बन्तरमणीयां मार्गं वस्यति सुवतविज्ञानबाधसमानोऽयं बेशान्तबाध इति' । (पञ्चपादिका-विचरण) । किन्तु डॉक्टर दर्शन का सोवत मत से क्या सम्बन्ध है, इसका सब से अच्छा निरूपण तो प्रायः बी के हाथ में किया हुआ दिखाई पड़ता है । अर्थात् सर्वज्ञात्ममुनि (१) के हाथ तथा भीहर्ष (११९) के हाथ । इनमें भी सर्वज्ञात्ममुनि का किया हुआ निरूपण अत्यन्त विचार है और सब ही काव्यमय भी । पहले ही अपने 'संक्षेप चारिरक' में आचार्य सर्वज्ञात्ममुनि इस प्रकार समस्या का अवतरण करते हैं—

आपका यह दर्शन साक्ष्यभिन्नु-दर्शन के समान दिखाई पड़ता है । अगर बाह्य वस्तु मिथ्या है तो फिर ये दोनों दर्शन क्यों नहीं आपस में समान ?

ननु साक्ष्यमिदमसमयेन समं प्रतिमात्रय च नवतः समयः । यदि बाह्यवस्तु विवर्तं नु कर्त्तुं समवायिनी न सञ्चयी नवतः ॥ २।२५ ॥ फिर जाने यह भी कहते हैं कि यदि 'बोध्य' को छोड़ 'बोध' को ही तुम परमार्थ का शरीर बताते हो तो तो मान्य पड़ता है कि यह सब अपना मत तुमने कुछ भुनि ही लिया हुआ है—

यदि बोध एव परमार्थवपु न तु बोध्यमित्यभिमतं भवति । ननु चाभितं भवति बुद्धमुने मत्तमेव कृत्स्नमिह मत्करिति ॥ २।२६

तो फिर तुम वैदिक मुनि कैसे हो ? तुम तो यवन्त मुनि (बुद्ध) के समान हो ।

उपवन भद्रान्त मुनिगा उपसत् कथमेव वैदिकमुनिर्भवति २।२७ । इस सब पूर्वपक्षों का समाधान करते हुए सर्वज्ञात्ममुनि कहते हैं कि 'मिथ्यात्व' तो अद्वैत वेदान्त में है, किन्तु असत्त्व' नहीं है और फिर बौद्ध दर्शन समिकवाद पर प्रतिष्ठित है और वेदान्त दर्शन स्थिरत्व पर, अतः दोनों में कोश मात्र भी साम्य नहीं है । इसी उक्त्य को नका यह निम्नलिखित विभिन्न श्लोक स्पष्ट करता है—

परमप्रमत्तसंनयतमोऽनित्यं प्रविशन्तमेव तु परस्परतः ।

स्थिरत्वमभ्युपेतमिह नः समये ननु यस्तुमानविषय-वभूति ॥

संक्षेप द्वातीयक २।२८

श्री हर्ष अपने 'सिद्धन्त-सिद्ध-वाच' (प्रथम परिच्छेद) में कहते हैं कि सौगत मतवाधियों और ब्रह्मवाधियों में यही मुख्य विवाद है कि जब कि सौगत मत सब को अनिर्वचनीय कहता है तो ब्रह्मवादी विज्ञान से व्यतिरिक्त इस विश्व की सत्ता और असत्ता से अनिर्वचनीय कहते हैं—'एवं च सति सौगतब्रह्मवादिनो को विधेय इति चेदयं विधेयः यथाविमः सर्वमिवातिर्वचनीयं भवन्मिति विज्ञानव्यतिरिक्तं पुनरितं विदत्तं सत्तासत्ताभ्यामनिर्वचनीयं ब्रह्मवादिनः सयिरन्ते ।

इस प्रकार हमने ऊपर दो समानांतर और परस्परविरुद्ध मतों को देखा है, जो स्वयं धाकर के सम्प्रदाय तथा अन्य सम्प्रदायों के आचार्यों के द्वारा धाकर दर्शन के सौगत दर्शन के साथ सम्मन्ध का केन्द्र प्रकटित किए गये हैं । यह प्रसन्न इतना गूढ़ और विस्तृत विवेचन की अपेक्षा रखता है कि बिना धाकर मत की बृहत्तम सूक्ष्मताओं का विवेचन किसे इसका निर्णय नहीं किया सकता और फिर उक्तमा ही बहरी है उत्तरकाशीन बौद्ध दर्शन को उसके ठीक रूप में समझना भी । यदि बौद्ध दर्शन के उसी स्वस्व को हम ठीक समझते हैं अथवा यों कहिए कि यदि बौद्ध दर्शन की अन्तिम बात नहीं है वैसी कि यह संकर और उनके मतवाधियों के द्वारा ब्रह्मसूत्र भाष्य और उसकी टीकाओं में प्रक्षिप्त की गई है उस तो फिर बौद्ध दर्शन के साथ धाकर दर्शन के सम्मन्ध के अधिक विवेचन करने का अवसर ही नहीं रहता क्योंकि फिर तो संकर ने जो बौद्ध दर्शन के प्रत्याख्यान किए हैं उन्हीं से हर्ष निर्णय दे देना चाहिए । अथवा धाकर दर्शन के ही एक ही और व्याख्याकारों के साक्ष्य को देखकर इसे समाप्त कर देना चाहिए । किन्तु ऐसा हम नहीं कर सकते । हमें वैचन्य आचार्यों के मतों को बनना पूरा मूल्य देना होगा और छात्र ही यह भी देखना होगा कि बौद्ध दर्शन के जिस रूप का सिद्धन्त संकर ने किया है क्या नहीं उक्तमा

बहिरुपाये विज्ञानाकार एवावमाभितः स्यात् । तथा च माहायानिकपञ्चानुप्रवेष्टो
मुनिवारः स्यात् । अतएव बाह्यार्थस्यापचापो नास्तीति निर्णयः ।

विज्ञोदयादनन्तरं ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य असत्त्वकस्यमपत्तपनमिष्टमेवेति ।

इतना ही नहीं 'म्याममकरन्त' ने शंकर की इस बात की भी मनाही की है कि हमारे यहाँ अभाव आत्यन्तिक नहीं है किन्तु ब्रह्मपर्यवसान ही है अथवा जो कहिए कि कही-ही-कहीं है 'न हि निवेद्यमानयेषु कस्यचिद् आत्यन्तिको निवेद्यः । किन्तु किञ्चित् स्वचिचित्' । 'पञ्चपादिका' के मनीषी चिन्तक (पद्माक्ष, सनत्कुमार) ने भी इस बात पर जोर दिया है कि वेदान्त में प्रतिष्ठित 'असत्' के स्वस्व से बीड़ 'असत्' में महान् विरोध है । उनका कहना है कि अस्मत्त्व वस्तु भी असत् नहीं हुआ करती क्योंकि यदि वह वैसी हो तो फिर वह प्रतिभास ही नहीं कर सकती । और माहायानिक भावते हैं कि सब असत् ही है । 'नामम्यस्तमसदेव, तत्रात्मे प्रतिमासाद्योयात् । ननु सर्वमेवेदमसदिति भवतो मतम् ।

'पञ्चपादिका' पर 'विवरण' लिखने वाले आचार्य प्रकाशात्मन् का भी इस विषय में साक्ष्य सुन लीजिए । वे कहते हैं कि वेदान्तवाद को सुगत-विज्ञानवाद के समान कहना एक 'दुर्बल रमणीय' बाणी है । 'दुर्बलरमणीया वाचं व्यसति धुलविक्षानवावसमानोऽयं वेदान्तवाद इति' । (पञ्चपादिका विवरण) । किन्तु शंकर दर्शन का सीवत मत है क्या सम्भव है इसका सब से अच्छा निकष तो प्रायः दो के द्वार ही किया हुआ दिखाई पड़ता है । अर्थात् सर्वज्ञात्ममुनि (१) के द्वार तथा श्रीहर्ष (११९) के द्वार । इनमें भी सर्वज्ञात्ममुनि का किया हुआ निकष अत्यन्त विषय है और सब ही काव्यमय भी । पहले ही अपने 'संक्षेप शरीरक' में आचार्य सर्वज्ञात्ममुनि इस प्रकार समस्या का अवतरण करते हैं—

आपका यह दर्शन शाक्यभिक्षु-दर्शन के समान दिखाई पड़ता है । अगर शाक्य वस्तु मिथ्या है तो फिर ये दोनों दर्शन क्यों नहीं आपस में समान हैं ?

ननु शाक्यभिक्षुसमयेन समं प्रतिमात्ययं च भवतः समयः । यदि बाह्यवस्तु विषयं न कथं समयाभिमी न सवृत्ती भवतः ॥ २।२५ । फिर जाने यह भी कहते हैं कि यदि 'बोध्य' को छोड़ 'बोध' को ही तुम परमार्थ का शरीर बताते हो तो तो मान्य पड़ता है कि वह सब अपना मत तुमने बूढ़ मुनि से ही किया हुआ है—

यदि बोध एव परमार्थवस्तु न तु बोध्यमित्यभिमतं भवति । ननु चाधितं भवति ब्रह्ममुने मत्तमेव कृत्स्नमिह मस्करमि ॥ २।२६

तो फिर तुम वैदिक मुनि कैसे हो ? तुम तो महान् मुनि (बूढ़) के समान हो ।

सम्बन्ध में बड़ी सावधानी से चलने की आवश्यकता है। निर्गुण ब्रह्म अगत् का कारण है किन्तु उस निर्गुण निर्विशेष तत्त्व में से यह गुणमय प्रपञ्चमय अगत् किस प्रकार उत्पन्न हो गया और उत्पन्न होने पर भी वह ब्रह्म निर्विकारी कैसे बना रहा इसी समस्या के हल के लिए 'माया' का आशय धरने लिया है। माया के कारण ही निर्गुण और अखण्ड ब्रह्म गामरूपात्मक अगत् के रूप में परिवर्तित-ना प्रतीत होता है। अब सभी कस्मिन् है। एक ही ब्रह्म की सत्ता खण्ड-खण्ड होकर हम डीखती है। और वह माया के कारण। माया न सत् है और न असत्। वह अनिर्बचनीय है। माया में दो शक्तियाँ हैं आकर्षण और विक्षेप। आकर्षण शक्ति के कारण माया आत्मा के वास्तविक स्वरूप को ढँक लेती है और दूसरी शक्ति के आधार पर वह अगत् के पदार्थों की सृष्टि करती है (अनिर्बचनीय रूप से)। इसी तत्त्व को 'संशय धारक' न इस प्रकार समझाया गया है—

आकर्षणविशेषादि संस्कारात्मक कम्प

बीजोद्भवात्मकवशादुत्तिमिर्गुणैश्च ।

अज्ञानमाकर्षणविभ्रमप्रवृत्तयोपात्

तात्मत्वमात्रकियमात्रयता बलेन* ॥ १।२

इतना संक्षिप्त रूप से माया के विषय में कह कर अब हम इस विचार पर आते हैं कि विज्ञानवादी बौद्धों ने भी इसे प्रयुक्त किया है और प्रपञ्च विषय को ही लेकर, यथा शक्ति और उनकी परम्परा के आचार्यों ने। जड़त ब्रह्मन्त में भी माया का सम्बन्ध ज्ञेय या विषय से रहता है जब कि अविद्या का ज्ञाता या

- (१) मिलाइए 'अस्याज्ञानस्याप्येकविशेषनामकमस्ति शक्तित्वम् । आकर्षणशक्तिस्तावत् अयोऽपि येषोऽनेकयोऽवगायतमादित्यनष्टतमज्ञ-लोकवित्तुनयनपथविषयकतया यथाप्राप्तयतोश्च तत्तत्तान् परिच्छिन्न-मप्यस्यावामपरिच्छिन्नतत्तत्परिणमवलोकावित् अद्विषाद्वयतयाप्राप्त-यतीव तावत् सामर्थ्यम् । तदुक्तम्, जननउद्यदुधिर्यवउद्यमर्क यथा मग्यते निष्यर्भ जाति मड तथा बद्धमवति यो मड दृष्टेः स निष्योपलब्ध्य स्वत पोऽहमत्मा । विशेषशक्तित्वम् यथा रज्ज्वज्ञानं स्वावत रज्ज्वो स्व-प्रकृता सर्वविकृतबुद्धानवयति एवमज्ञानमपि स्वावृत्तात्मनि विक्षेप-शक्ति आकाशविप्रपञ्चमुद्भूभावयति तावत् सामर्थ्यं तदुक्तम्—विक्षेपशक्ति-विह्वारि ब्रह्माण्डान्तं जगत्पुत्रेत् । वेदागततार (सदानन्द-वृत्त) ।

मीलिक रूप है जयना जिसे वे अपना मत समझ कर स्थापित कर रहे हैं वया वही पूर्वकाजीन बीड मत भी है जिसका उन्हें ज्ञान नहीं था। हम चाँकर दर्शन के मूल भूत सिद्धान्तों में से एक-एक को लेकर दोनों दर्शनों के इस विषयक दृष्टिकोण को उपस्थित करेंगे।

‘आत्मैक्य विज्ञान’ चाँकर दर्शन की मूल प्रतिष्ठा है और वह आधारित है उपनिषदों के सम्पीर प्रज्ञानों में जहाँ से चाँकर ने उसे किया है। ‘आत्मैक्य विज्ञान’ पर काष्ठा ‘मायावादविज्ञानम्’ (ज्ञान की यह परम मायावाद काष्ठा है वह जो कि वास्तव की एकता का ज्ञान) यह एक संकर का वाक्य उनके समय दर्शन की पूरी व्याख्या कर देता है। ‘आत्मैक्य विज्ञान’ से ही सम्बन्धित समस्या है ‘माया’ की जो हमें ध्वस्त करने के लिए उपस्थित है। स्वस्मय वह कुछ नहीं है किन्तु उसने बान्धुकीकरण कर दिया है दुनिया के घेष्ठतम मस्तिष्कों को भी। जब चाँकर नहीं समझ सके (या कहिए पूर्व मनीषी भी) तो उन्होंने माया की निकाला किन्तु जब हम माया को भी नहीं समझ पायें तो क्या निकालें ? इस खेडक का विचार है कि वैष्णव आचार्य चाँकर के मायावाद की समझ नहीं सके। इसके पचाने के लिए बड़े बल की जरूरत है। जब वैष्णव आचार्य चाँकर के मायावाद को नहीं पचा सके तो उन्होंने चाँकर की निन्दा करनी शुरू कर दी। निश्चय ही चाँकर का साहस अपार है। जब हम जास्कर जैसे जेधायेदवाही को भी ‘माहात्म्यनिकबीडपनिर्व मायावादम्’ कहते हुए देखते हैं तो हमें आश्चर्य होने अपना है कि क्या तबमूख चाँकर मायावाद के किये बीडों के मूखी है। निश्चय ही इस प्रकार के प्रस्ताव को देखकर हम मायावाद के प्राचीन इतिहास की ओर देखते हैं जहाँ उपनिषदों में उसकी स्वस्म को देखने की ओर प्रवृत्त होते हैं। किन्तु वहाँ भी एक बड़ा विचार है। जो आचार्य चाँकर के ‘मायावाद’ को ‘माहात्म्यनिक बीडपनिर्व’ यह बुके से उपनिषदों में भी उसकी प्रतिष्ठा कैसे होने देंगे ? और फिर वैज्ञानिक ढंग से अध्ययन करने वाले विद्वानों के भी तो मत इस विषय में वहाँ मिलते हैं ? दायतन और बीबी के इस विषयक मतों में कब समानता है। अतः इस

- (१) जब कि उनके पास इस प्रकार की वीरानिक भावनाएँ भी तो उपस्थित हैं :
मायावादमतच्छात्रं प्रच्छन्नं बीडमैव च । पञ्चपुराण १।१४

सम्बन्ध में बड़ी सावधानी से चलने की आवश्यकता है। निर्गुण ब्रह्म ब्रह्मत् का कारण है, किन्तु उस निर्गुण निर्बिम्बण तत्त्व में से यह नुपमय प्रपञ्चमय ब्रह्मत् किस प्रकार उत्पन्न हो गया और उत्पन्न होने पर भी वह ब्रह्म निर्बिकारी कैसे बना रहा इसी समस्या के हल के लिए 'माया' का आशय संकर ने किया है। माया के कारण ही निर्गुण और सबन्ध ब्रह्म गामरूपात्मक ब्रह्मत् के रूप में परिचित-सा प्रतीत होता है। मय सभी कल्पित है। एक ही ब्रह्म की सत्ता खण्ड-खण्ड होकर हम दीखती है। और वह माया के कारण। माया न सत् है और न असत्। वह अनिर्बचनीय है। माया में दो शक्तियाँ हैं आकर्षण और विक्षेप। आकर्षण शक्ति के कारण माया आत्मा के वास्तविक स्वरूप को छेक लेती है और दूसरी शक्ति के आकार पर वह ब्रह्मत् के पदार्थों की सृष्टि करती है (अनिर्बचनीय रूप से)। इसी उच्य को संक्षेप 'दारीरक' में इस प्रकार समझाया गया है—

आत्मस्य चिक्षिपत्ति संस्फुरदात्म रूपम्

बीजेश्वरत्वव्यवहारमिति निर्मुक्तम् ।

अज्ञानमावरणविभ्रममस्ति यो ब्रह्म

आत्मत्वमावबिम्बमात्मयता ज्ञेयम् ॥ १।२

इतना संक्षिप्त रूप से माया के विषय में कह कर अब हम इस विचार पर आते हैं कि विज्ञानवादी बीजों ने भी इसे प्रयुक्त किया है और प्रपञ्च विषय को ही छेकर, मया संकर और उनकी परम्परा के आचार्यों ने। अद्वैत ब्रह्मन्त में भी माया का सम्बन्ध ज्ञेय या विषय से रहता है जब कि अविद्या का ज्ञाता या

- (१) निम्नाहं 'अस्याज्ञानस्यावरणविक्षेपनाप्रकमरितं धवित्तुयम् ।
आवरणशक्तिस्तावत् अरूपोऽपि मेघोऽनेकयोऽवनायतमादित्यमच्छतम-
लोकयितुनयनपथविधायकतया यथाच्छादयतीति तत्प्राप्तार्थं परिच्छिन्न-
मप्यात्मनमपरिच्छिन्नमसत्सारिणमलोकयितुं अद्वितीयोपलब्धत्वात्
यतीति तावत् सामर्थ्यम् । तदुक्तम् यनच्छादयति यनच्छादयति यन-
मन्यते नित्यम् आति नृद तथा ब्रह्मवति यो मय दृष्टे स नित्योपलब्धिः
स्वरूपीऽहमात्मा । विक्षेपप्रवृत्तिस्तु यथा रजज्जालं स्वादुत रजशो हव-
तात्प्रा सार्विकमुद्भाषयति एवमज्ञानमपि स्वादुतात्मनि विक्षेपशक्ति-
आकाशादिप्रपञ्चमुद्भाषयति तदुक्तं सामर्थ्यं तदुक्तम्—विज्ञपप्रति-
तिङ्गादि बहुलात्कान्तं अपत्युज्जेत् । वेदान्तसार (सदानन्द-वृत्त) ।

विषयो से यद्यपि संकर ने तो हतना विभेद नहीं भी रक्खा है और कही कही क्या बहुत जगह 'अविद्याकल्पितकर्मबोधाभ्युपगमात्' आदि कह कर माया और अविद्या के दृष्ट्यों के प्रयोग में बाहर और भीतर का विभेद नहीं रक्खा है। हमें भी मूक बात ही पकड़नी चाहिए। लकावतार सूत्र में सुष्यवाक्षिओं और विज्ञानवाक्षियों के एक विचार का वर्णन है, जो मायावाद के प्रश्न को लेकर है। विज्ञानवादी कहता है सर्वसूक्ष्मवादी को सम्बोधित कर—'सर्वं यच्च मायात्मकतया स्वप्नासूक्ष्मभूतं माध्यमिकवाक्षिभिः तथा मायात्मभावसंवृतिवाक्षिभी बुद्धिर्वापि भवतां नास्ति बाह्यवत्। तथा च माया केनोपलभ्यते पाहकवस्तु च ज्ञानमन्तरेण। अस्य तु विज्ञानमेव परमार्थस्तु ब्राह्मण्यतया ज्ञातं तथा प्रतिमासते न तस्यार्थ बोधः। अर्थात् बाह्यार्थसूक्ष्मवादी सर्वसूक्ष्मवादी पर यह आरोप करता है कि माध्यमिक सब वस्तु को मायात्मक और स्वभाव सूक्ष्म कहते हैं किन्तु जिस प्रकार वे बाह्य पदार्थों का उपलक्षण करते हैं उसी प्रकार वे बुद्धि की भी तो सत्ता स्वीकार नहीं करते जो भी उनके विषय माया स्वयं ही है तो फिर जब बाह्य वस्तु रूप से बुद्धि है ही नहीं तो फिर वे माया का ग्रहण ही किससे करते हैं? किन्तु वे जो परमार्थ ज्ञान विज्ञान को ही मानते हैं जो सत्य है उनके लिए तो ब्राह्मण रूप वस्तु भ्रान्ति के सदृश ही भासता है जो ठीक है। इस पर आपत्ति करते हुए माध्यमिक कहते हैं कि जब माया ही नहीं है तब भ्रान्ति ही किसके द्वारा ग्रहण की जा सकती है?—'यदा न भ्रान्तिरप्यस्ति माया केनोपलभ्यते। जब तुम हाथी इत्यादि बाह्य पदार्थों को ही नहीं मानते और विज्ञानमान की ही सत्यता स्वीकार करते हो तो बाहर का तो पदार्थ तुम्हारे लिए नहीं है ही नहीं तो फिर भास क्या पड़ा है? 'यदा मायैव ते नास्ति तथा किमुपलभ्यते। बुद्धयः तो तुम्हारे यहाँ (विज्ञान वादियों के यहाँ) है ही नहीं विज्ञान ही तुम्हारे लिए बाह्य है और विज्ञान ही बाह्य। जब वे व्यतिरिक्त सभी वस्तु भास हैं तो विलम्बी किमन प्रतीति तुम करने हो? विल तो विल को नहीं देख सता और विल भी जब माया है तब कीम दिमाक घट्टन करना? 'विलम्ब यदा भासता कि केन गृह्यते। उक्तञ्च भावनायेन विल विल न पश्यति' ॥ इस प्रकार उपर्युक्त उद्धरण न हमें देने दे कि मायावाद सच है ही ५ ६ वर्ष पूर्व प्रकाशित या और विज्ञानवाद और सुष्यवाद बोला ही उन अपने-अपने दृष्टी के स्वीकार करने से। बुद्धि भोग परम्परा के प्रतिष्ठित आचार्यों ने भी सच के मायावाद को अस्वीकृत बनाया है, जब यदि हम बौद्ध आचार्यों के रूप को

छंकर पर मानें तो यह अनुचित न होया। भास्कर जैसे निपुण भाषायी (मेघानेववादी से और जैसे श्री भास्कर भाष्य सांख्यवार्तिक दृष्टि से प्रायः विमुक्त है) का साक्ष्य यह हमें प्राप्त ही है 'माहात्मनिक बौद्धभाषितं मायावादम्'। किन्तु ऐसा करना छंकर की मौखिकता पर आघात करना होया। हमारे लिए यह समान ही है कि छंकर ने अपने विचार श्रुतियों से लिए हैं या बौद्ध भाषायों से (केवल ऐतिहासिक दृष्टि से ही इसका महत्व है या सांख्यवार्तिक दृष्टि से) क्योंकि ज्ञान पर हम किसी का एकाधिकार नहीं मानते। जो बात हमारे लिए महत्वपूर्ण है वह यह है कि छंकर ने पूर्व बौद्ध भाषायों से माया के सिद्धान्त को अपने पूज्याभिपूज्य परमगुरु (बीजपाद) के माध्यम से अच्छा अम्य स्रोतों से किया है किन्तु छंकर का मामावाद विकसित नहीं नहीं है जो बीजों का। विज्ञानवादी के लिए बाह्य वस्तुओं के मामामयत्व का अम्बुपगम नास्तित्वासाधर्म्य के कारण है और माध्यमिकों का है सब के ही दृष्ट-नष्ट-स्वरूप होने के कारण परन्तु छंकर का है सत् और असत् से अनिर्वचनीय होने के कारण ही।

उदाहरण के लिए 'लकावतार सूत्र' के इस उद्धरण को लीजिए 'पुनरपरे महामते न माया नास्ति साधर्म्यवर्धनात् सर्ववर्माणां मायोपमत्वं भवति । महा मतिरुह—किं पुनर्मयवन् विविच्यमायाविनिवेशकसत्त्वेन सर्ववर्माणां मायोपमत्वं भवति ? उत विविच्यमायाविनिवेशकसत्त्वेन ? उतहि मयवन् विविच्यमायाविनिवेशकसत्त्वेन सर्ववर्माणां मायोपमत्वं भवति इत्युह तहि मयवन् न माया मायोपमा । तत्कस्य हेतो ? कपस्य विविच्यकसत्त्वाहेतुवर्धनात् । न हि मयवन् । न विविच्येतुर्दृष्टि येन रूप विविच्यकसत्त्वाकार व्याप्येत मायावत् । अतएव तस्मात् कारणात् मयवन् विविच्यकसत्त्वाविनिवेश साधर्म्यवर्धनात् मायोपमा । मयवन् जाह—न महामते विविच्य माया कसत्त्वाविनिवेशसाधर्म्यत्वं सर्ववर्माणां मायोपमा । किं तहि महामते विविच्यमाया विद्युत् सद्युत् साधर्म्येन सर्ववर्माणां मायोपमा । तद्यथा विविच्यता अथमयवदुष्टनष्टदर्शन पुनर्वर्तिनाया व्याप्यते । एवमेव महामते सर्वमाया स्वविकल्पसामान्यकसत्त्वाः प्रविच्यमायावत् स्यादत एव कसत्त्वाविनिवेशतः । तथेवमुच्यते—

न माया नास्ति साधर्म्यवर्धनात् कथ्यतेऽस्तिततः ।

वित्तवागुविद्युत्सद्युताः तेन मायोपमाः स्मृताः ॥

छंकर के द्वारा यह मत अधिष्ठित कर ही दिया गया है, बल फिर सब यहाँ पिष्टपेषन करने की जरूरत नहीं। इस प्रकार यह निश्चित है कि छंकर

का मायावाद पूर्ववर्ती बीज मायावाद से कुछ विभिन्न स्वरूप का है। परन्तु वात वा अज्ञात रूप से उसका स्रोत तो यही है। वैष्णव आचार्यों ने उसकी इतनी भर्त्सना की है उसे अवैदिक बताया है और विज्ञानमिश्र जैसे आचार्य ने उसे 'अप्रामाणिक' माना है उसका भी रहस्य यही है।

अथत् के दृष्ट-नष्ट-स्वरूप होने के कारण संकर ने उसे वित्तव नास्तित्व-रूप अथवा मायामय नहीं बताया किन्तु उसके विभिन्न होने के कारण उसे मायामय बताया है और उसके आधारस्वरूप परम जगद्गमिध्यात्व का स्वरूप सत्य की अपेक्षा में उसे बताया है मिथ्या।

नामरूपाभ्यामसृष्टं यदित्येतत् तद् ब्रह्म नाम स्रष्टविक्रमार्थं नाम रूपाभ्यामसृष्टं एव कश्चर्चं ब्रह्म' (छान्दोग्य-ब्राह्म ८।१।१) 'नाम रूप से असृष्ट जो है वह ब्रह्म है नाम रूप से विलक्षण नाम रूप से असृष्ट, इस क्लेश बाधा ब्रह्म'। संकर का यह सम्मीर निम्न बीज प्रज्ञाओं में अवलम्बित है—अविद्या-कल्पितेन बोधेन पारमार्थिकं वस्तु न ब्रूयति न च मिथ्याज्ञानं परमार्थवस्तु वृण्वितुं समर्थ (गीता भाष्य १५।२) अर्थात् 'अविद्या-कल्पित बोध पारमार्थिक वस्तु को ब्रूयित नहीं कर सकते न मिथ्याज्ञान ब्रूयित कर सकता है परमार्थ वस्तु को। आत्म ज्योति कार्य और कारण से अतीत होने पर भी कार्य और कारण को अवभासित करने वाली है 'कार्यकारणतीत तथापि कार्यकारणभावभासक—आत्मज्योति' (बृहदारण्यक भाष्य ४।१।१)। यह अथत् स्वविवय रूप (अपने क्षेत्र में) सत्य ही है। 'स्व विचरे सर्व सत्यमेव' (छान्दोग्य भाष्य ८।५।४) किन्तु 'अथु महद्वा यदस्ति कोके वस्तु तद्यत्तमना विनिर्मुक्तमसत् सम्पद्यते' (कठ-भाष्य २।२) अर्थात् अथु या महान् जो कोई वस्तु है वहि आत्मा से विरहित करके उसे देखें तो वह असत् ही है।

अध्यास को भी ले तो भुगतृप्षिका बाहि भी दिना किसी आधार के नहीं होते न हि भुगतृप्षिकाबोधोऽपि निरास्पदा अवन्ति'। एतन् में वहि धर्म की ध्याप्ति करनी है तो सर्व पहले होना (सत्) ही चाहिये। अध्यास 'रज्ज्वात्मना बलबोधत्वात् प्राक् धर्मं सन्नेव भवति' (बृहदारण्यक-भाष्य १।९)। अथत् धराविषाण की नहीं उत्पत्ति नहीं देखी गई। अतः धराविषाणदे समस्तपदार्थनात् (तैत्तिरीय भाष्य २।९)। इस प्रकार संकर ने अनेक तरीकों से दिखाया है कि नामरूपात्मक जगत् अविद्या से प्रत्यपस्थापित है अविद्याकल्पित है, किन्तु (और यह किन्तु अत्यन्त

महत्त्वपूर्ण है यदि हमें बौद्ध दर्शन के साव्य संस्करण के विचार को उसके ठीक रूप में मिलाया है) नामरूपपञ्चसूय विद्याविद्ये' अर्थात् विद्या और अविद्या केवल नामरूप-पञ्च के ही हैं) । 'य हि परमार्थतो निर्विकल्पे ब्रह्मणि कश्चिद्विकल्प उपपद्यते' (तैत्तिरीय भाष्य २।८) । परमार्थ रूप निर्विकल्प पद में कोई विकल्प उत्पन्न नहीं होता । इससे सम्भवतः हमने दोनों दर्शनों के मायावाद और अगमिष्यात्म सम्बन्धी सिद्धान्तों पर कुछ प्रकाश डाला है । बौद्धवाद के दर्शन को विवेचित करते समय हम पहले कुछ और उद्धरण माहायानिक आचार्यों के मायावाद सम्बन्धी सिद्धान्तों के देखेंगे हैं मग उन्हें भी मिलाकर देखने से यह विषय कुछ और स्पष्ट हो जायगा ऐसा हमारा विश्वास है ।

सत्य-द्वय के सिद्धान्त के विषय में संस्करण पर बौद्ध आचार्यों के ज्ञान के सम्बन्ध में दो मत नहीं हो सकते । कुमारिल ने 'सत्य-द्वय-कल्पना' का बड़ा तीव्र प्रत्याख्यान किया है और उसी के व्यवहार और परमार्थ अथवा आचार पर 'सर्व ज्ञानवाचं यथार्थम्' इस संहति और परमार्थ सत्य प्रकार कह कर आचार्य रामानुज ने किया है । जो तक कुमारिल ने बौद्धों के विचार

उद्धरण है वही उन्हें रामानुज ने संस्करण के विरुद्ध प्रयुक्त किए हैं । इसलिये कुमारिल और रामानुज के तर्क देख लेने पर इस सम्बन्ध में कोई संदेह नहीं रह जाना कि इस सत्य-द्वय के सिद्धान्त के सम्बन्ध में संस्करण बौद्धों के श्रेष्ठ है । यद्वान् संस्करण व्यवहार और परमार्थ सत्यों का बड़ा व्यापक प्रयोग किया है और उन सबकी समता हम प्रायः आप्यमिकी में पाते हैं । यहाँ हम केवल संस्करण के इस विषय सम्बन्धी कुछ उदाहरण देते हैं और उन्हें नीचे प्रकरण में निरूपित एवं विस्तार में उद्भूत माहायानिकी के इस विषय सम्बन्धी विचारों से तथा इसी प्रसंग में बौद्धवाद के दर्शन से भी मिलाकर करने से यह बात बड़ी आसानी से समझ में आती है कि दोनों में अथवा यों कहिये कि तीनों में (यथार्थ संस्करण बौद्धवाद और माहायानिक आचार्यों में) इस विषय में बिल्कुल नहीं समानताएँ हैं । संस्करण के सामने यदि कोई भी विराधी शक्ति आती है जो उनके दर्शन में बल नहीं लाती तो वह भट बल है कि यह ती व्यवहार-अथवा के लिए है और लुक्करोद्भिः परमार्थविशेषण लक्ष्मण्यवधिराह' (ब्रह्मसूत्र भाष्य २।१।१८) । इस प्रकार के अनेक उदाहरण संस्करण के आप्यों में मिले हैं । विशेषतः उद्धरण के आप्यों में । किन्तु इस सत्य-द्वय के सिद्धान्त को संस्करण

ने भूतियों या ब्रह्मसूत्रों के माध्यमों तक ही सीमित नहीं रखा है। उसे उन्होंने ब्रह्म और अणु के विभेद को सूचित करने के लिए भी प्रयुक्त किया है 'सत्यमुक्तं सत्यत्वं विकारना—सत्यं न परमार्थविशया । किं तर्हि ? इन्द्रियविपर्ययस्य उक्तं । (छान्दोग्य भाष्य ७।१७) । पुनः 'सत्यं न व्यवहारविपर्ययं न परमार्थं सत्यं । एकमेव हि परमार्थं सत्यं ब्रह्म । (तैत्तिरीय भाष्य २।१६)

माहायानिकों ने संवृति को अविद्या कहा था और उसे आवरण करने वाली बताया था अभूतं आपयत्वं भूतजातस्य वर्तते । अविद्या व्यापमानेव कामका-लंकृतवृत्तिवत् । देखिए किस प्रकार वह ब्रह्मन्तिवों के 'अज्ञान' के होने का वर्णन 'आवरण' और विक्षेप निरास देती है । संकर भी तो कहते हैं 'अविद्या ज्ञानस्य वस्तुवन्तरमिव परमार्थः' (प्रश्न-भाष्य ४।५) । इसी प्रकार संकर ने अनेक स्वर्णों पर प्रकट किया है व्यवहार की अवस्था से अनुप्य जब उठता है तो परमार्थ अवस्था में उसको व्यवहार नहीं रहता जबकि फिर ब्रह्म ही ब्रह्म अनुभव होता है प्रपञ्च नहीं रहता । (इससे व्यतिरिक्त) माहायानिकों ने इस सत्य को तो नहीं किन्तु इसके कुछ सवृष्ट भाव को ही इस प्रकार प्रकट किया है—

सम्यक् मुखा दर्शनं सत्यं मातृं कथ्यते विप्रसिद्धिं सर्वभावाः ।

सम्यक् मुखां धीं निबध्नः स तत्त्वं मुखा मुखा संवृत्तिस्तत्पमुक्तम् ॥

(बोधिसत्त्वचरितम्)

इसी सत्य-ज्ञ के विभाव से स्वभावतः हम असत्य से सत्य प्राप्ति विषयक सिद्धान्त पर आते हैं । व्यावहारिक सत्य एक प्रकार से असत्य का ही नाम है । उस व्यावहारिक सत्य से पारमार्थिक सत्य की असत्य के माध्यम प्राप्ति होती है ऐसी भावना संकर के दर्शन में वर्तमान से सत्य की प्राप्ति है । बौद्धों में भी विस्मृत वह इसी प्रकार से है ।

'असत्ये वर्तमानि स्थित्वा तत्र सत्यं समीक्षते' । वह भावना बौद्धों का ही वर्तमान है । आचार्य संकर ने अपने इस मत का विपरीत ब्रह्मसूत्र के द्वितीय अध्याय और प्रथम पाद के आरम्भनामिकरण में किया है और रामानुज ने इसका प्रत्याख्यान श्रीभाष्य के विज्ञानाधिकरण में किया है * ।

- (१) आचार्य सिद्धान्त में अविद्या की निवृत्ति के लिए वैदिक बृहदारण्यक भाष्य ४।३।२ तैत्ति २।८.९; ५।१।१; बृहदारण्यक ४।४।२; ५।१।१; छान्दोग्य ८।१२।१; बृहदारण्यक ४।४।६; ४।३।२३ वैदिक कोकिलेश्वर शास्त्री अद्वैत सिद्धान्तप्रदीप पृष्ठ २३२ पदसंकट भी

- (२) कमरारि ने भी ऐसे ही किया है बौद्धों के सिद्धान्त की लेकर 'संवृत्ता

माहायानियों के कार्य-कारणभाव के अपसाप करण के विषय में हम
 चतुर्थ प्रकरण में ही कह आए हैं। उनके कार्य-कारण
 काय-कारणभाव का भाव के अपसाप की विषयता यह है कि वह
 अपसाप निस्वभाव में पर्यवसित होता है।

‘भावानी निस्वभावानी न सता विषते धतः ।

सतीदमस्मिन् यजतीत्येतदीषोपपद्यते ॥

एकर की स्थिति इससे निश्च है। यहाँ निस्वभाव नहीं किन्तु सभी स्वभावों
 को देने वाला है। सभी कारणवालों को कारणता प्रदान करने वाला है
 ‘कार्यकारणातीत तथापि कार्य-कारणभावभासक—आत्मज्योतिः’ (बृहदारण्यक
 भाष्य ४।३।१)

‘कृत्स्नात् कारणत्वात् कायमुत्पद्यत (बृहसूत्र भाष्य २।२।२६)

‘न हि वस्तुवृत्तान विचारो नाम वस्त्विति । परमार्थतः कारणत्वात् व्यति
 रेकेन अभावः कायस्य’ (बृहसूत्र-भाष्य २।१।४)। यही एकर और बीज भाषाओं
 का इस विषय में विवेक है।

जो वाग कारणवाद के स्वरूप में है वही वात प्रमाण-विचार के सम्बन्ध में
 भी है। प्रमाण प्रमेय व्यवहार कुछ भाष्यमियों ने नहीं छोड़ा है। सब को ही
 गुण्य या निस्वभाव बना कर उड़ा दिया है। ‘प्रमाणमप्रमाणं
 प्रमाण-विचार च ननु तत्प्रमितं मूपा। तत्तत्तं गुण्यता तस्मान् भावानां
 मोक्षकम्पने’ ॥ बोधिवर्माविवारः। निश्चय ही शास्त्रार्थ
 निवेदनवाद का उत्पन्न करने वाले एकर की परी स्थिति नहीं हो सकती किन्तु
 परमार्थ अद्वैतवा की गरता में ‘अविद्यावद्विषय तो उन्होंने भी उभे बताया है।
 उनका तर्क अप्रामाण्य पर प्रतिष्ठित है और उभे इस प्रकार हमें समझना चाहिए।
 ‘देह और इन्द्रिया में जब तब ‘मै और ‘मेरा का अभिधान नहीं है। तब
 तब प्रमाणा होने की भावना का उदय नहीं हो सकता। अतः प्रमाण प्रवर्ति
 भी सम्भव नहीं हो सकती। इन्द्रिया का बिना उपादान दिए प्रमाणादि
 व्यवहार सम्भव नहीं हो सकता और बिना अभिधान के इन्द्रिया का व्यवहार
 नहीं हो सकता। और जब तब देह में ‘आत्म’ भाव का अस्तित्व नहीं किया
 जाय तब तब देह वस्तु नहीं बन सकती। यदि यह सब बात न हो तो अमय

यन्वचनं हि तद् वादभावनिवर्णनम् । हेतुर्वा परमार्थस्य प्रतिवस्तु न
 तावदुपायः ॥ निरालम्बकारः ।

आत्मा का प्रमातृत्व भी नहीं बन सकता । और जब प्रमातृत्व नहीं है तब प्रमाण-मन्युति भी नहीं हो सकती । जहाँ अधिष्ठातृविषय ही हैं सब प्रमाण-प्रमाण और आत्म' ।^१ शंकर के तर्कों में एक प्रमातृत्ववाहिका है, एक अनुद्धिमतता । बीड विचारकों में एक येम है एक तीव्र प्रतिक्रिया घीषण तेज । जब हम बीड और शंकर दर्शन के एक अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय पर जाते हैं अर्थात् धूम्य ब्रह्म और अनिर्बन्धनीय के सम्बन्ध पर ।

पैसा कि हम पूर्व निश्चित कर चुके हैं अधिकतर पूर्वोद्धृत भाषाओं के मत इसी समस्या की ओर निर्देश करते हैं । शंकर के ब्रह्म और अधीर्ष के अनिर्बन्धनीय को हम अच्छी तरह से जानते हैं, जहाँ शून्य निरुंश और उनके विषय में हमारे मन में कुछ अधिक विकल्प रही अनिर्बन्धनीय पर उठते क्योंकि वे सब संघट हैं । हम 'धूम्य' के विषय में उपसंहाररूप से चतुर्ष प्रकरण में भी विचार कर चुके हैं और वहाँ कुछ कथन हमने विशेषतः माध्यमिकों के इस अनुगम को ठीक रूप में ही स्वीकार करने का प्रस्ताव किया है कि यदि

हमें माध्यमिकों के साथ व्यास करना है तो निश्चय ही उन मतस्त्रियों के यन्मीर चिन्तनों में तथाकथित 'अमात्र' की कल्पना हमें नहीं करनी चाहिए । 'अमात्र न विकल्पमेव' । व्यास इतने से ही यह समझ किना आम्ना कि वह ठेका कहां जा रहा है । भयवान् शंकर ने जो यह कहा है कि हमारा प्रतिषेध तो ब्रह्मावसान है और लीगत मत का अमात्रावसान (ब्रह्मावसानोर्ज प्रतिषेध न अमात्रावसान) वह उन भयवान् ने अधिक रूप में ही ठीक कहा है । ब्रह्मावसानों के लिए तो यह कहना ठीक है कि ब्रह्म-पर्यन्त उनका प्रतिषेध है किन्तु 'बैनासिकों' को तो गलत ही समझ गया है । हमारा बिलम्ब अभिप्राय है कि यदि धर्मों के पीछे कड़ना न ही है तो एक वर्ष में ब्रह्मावसान प्रतिषेध धूम्यवाधियों का भी है । यह एक अत्यन्त साहसिक कथन है, किन्तु देखिए—

(१) हेतुनिर्वादिषु अतृप्तमानिमानरहितस्य प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमातृत्ववृत्त्यनुपपत्तौ । नहीनिर्वाध्यनुपायस्य प्रत्यक्षाविषयब्रह्म तन्मभवति । न चाधिष्ठानमन्तरैवेतिप्रियायां व्यवहारः सम्भवति । न आत्मप्रसात्मात्रात्वेन हेतुन करिषद्भ्याकिम्यते । न चैतस्मिन् सर्वस्मिन्नस्तति अर्धवस्वतममः प्रमातृत्वानुपपत्तौ । न च प्रमातृत्वमन्तरेण प्रमातृत्ववृत्तिरस्ति । तस्मादविद्या-वद्विषयाव्येय प्रत्यक्षादीनि प्रमात्राणि शास्त्राणि च । ब्रह्मतुल्य-शंकरमतस्य का उपोद्घातः ।

तथापतो यत्स्वभावास्तस्वभावभिर्देवैः कथ्यते ।

तथागतो निःस्वभावो निःस्वभावमिदं भवतु ॥

यदि नास्ति स्वभावज्ञान परभाव. कर्त्तुं भवेत् ।

इति भाष्यपरिभाषाभ्यामभूते ॥८॥ स तन्वायतः ॥

क्या इन चार पंक्तियों में समग्र ब्रह्मन्त दर्शन उपस्थित नहीं हो पाता ? क्या इन चार पंक्तियों के ही प्रकाश में समग्र ब्रह्मन्त दर्शन व्याख्यात नहीं किया जा सकता ? 'ब्रह्म' क्या है ? एक नाम ही तो है जिसके द्वारा परम सत्यता का निर्देश करते हैं ? 'ब्रह्मा' भी क्या अर्थ ही नहीं है ? 'तथापि' क्या है ? 'यि' भी वह सबते हो 'नारायण' भी वह सबते हैं 'यथा' भी वह सबत हैं 'दृश्य' भी वह सबत हो और सबत कर सबते हो ब्रह्मन्त में समन्वय । 'तथापि' ने क्या बिनाड़ा है ? अब तो दृश्य उनमें समा गया । 'दृश्य' नहीं अब 'तथापि' है । और तथापि तथापि

^१तथागतो धास्वनावस्तुतपथादमिदं वयम्

तथागत जिस स्वरूप वाला है उसी स्वरूप वाला यह जगत् है । तथागत
य यह जन्म और जगत् य तथागत है । तो क्या तथागत मृग्य नहीं है ? क्या
पाप करण हा ? तथागत और क्षम्य ?

इत्ययमिति न बह्वच्यं अगद्यमिति वा भवेत्

उभयं मोक्षं कति प्रज्ञापयर्थं तु वक्ष्याम ।

तथापि भी मृत्यु वह कर था पुकारो भूमि भी उग्र बन गयी उग्र
न गयी अनघ बन गयी । उनको दिया हुआ नाम केदार प्रसन्न के लिए है ।
बाबाभिम विहारो नामधनम् । गार्ग्य और नैराश्र्य बाद कहा चल दूँ,
जो सब वदनाश्रि की तरह है । तू चले आ रहा हो बदला ! उनका धैर्य
बलात्कृत स्वरूप में मर्त्य के लक्ष्य बन गया । वह तो 'तथापि' के साथ
ही लड़ाई है ।

स्वर्ग्यां न नाग्य स्वर्ग्येभ्यो नागिभ्यं स्वर्ग्या न तेन न-

तथापि तद्विषयं वक्तव्यं तद्विषयं तद्विषयं ।

गुणान्न स्वयम् भवति । स्वयम् भवेत्तु यी नही है । गुणान्न व स्वयम्
मिथ्य नहीं है । स्वयम् भवेत्तु गुणान्न मिथ्य नहीं है । ना चित् दृष्ट ना बोध
वत् न वा अवि मे दृष्टना दिव्यत्वं परम् । अवि स्वयम् न । न वा

तत्त्वस्थित । नहीं कृत्स्नत्व की भूमि से ही नहीं यद्वत्त्वत्व की वक्ष्यत्व से भी बाधावा आ रही है 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' । अब यह शब्द 'क' शब्द के रूप में नहीं किन्तु 'क' तत्वायत' के रूप में आ रहा है

यदि नास्ति स्वभावश्च परभावः कर्त्तव्यमेव ।

स्वभावपरमात्म्यायुते कः स तत्वायतः ॥

तत्वायत में 'स्व' का अपने का भाव नहीं पर का भाव तो होता कहाँ से ? 'स्वभाव' और परभाव के बिना अब प्रश्न यही है कि वह तत्वायत 'क' है । 'क' स तत्वायत' । उही देव को हविषा के बाजी । इस प्रकार नामार्थन में स्पष्ट दिखता दिया है—

सर्वं न ध्रुवते तस्य ध्रुवता य ध्रुवव्यते ।

सर्वं न ध्रुवते तस्य ध्रुवता यस्य न ध्रुवते ॥

'ध्रुवता' का और 'सर्व' का कैसा योग । कैसा सम्बन्ध । और सभी कारिकाओं के रचयिता महामनीषी नागार्जुन ही । 'सर्व' की भी सिद्धि उसी के लिए, जिस के लिये ध्रुवता की सिद्धि है । जिसको ध्रुवता का योग नहीं है, उसको 'सर्व' भी क्या युक्त होगा ? 'ध्रुवता' और 'सर्व' एक ही चीज है । 'अभाव' न विकल्पयेत् । इस स्थिति में देखिए कि क्या 'ब्रह्मसिद्धि' कार की यह उक्ति सावकाश होती है या नहीं

सम्बन्धे स्वचित् कश्चित् तावुगेव विविध्यते ।

विज्ञानमन्तरैवातो न निषेधस्य सम्बन्धः ॥

साम्यधिकी न भी परम तत्त्व को 'निरमितार्थ' 'अवधार्य' 'अनन्तर' और अनिर्बचनीय ही निर्णीत किया है । यह निश्चित है कि नागार्जुन के धूम्य का अर्थ असत नहीं है बल्कि वह स्वसर्वनिर्बचनीय तत्त्व है । अब धूम्य और ब्रह्म में कोई अन्तर नहीं है और केवल धूम्य को बीज आचार्यों के समिप्य में विभिन्न रूप में समझने हुए अज्ञेय वेदान्ती उससे अपने ब्रह्म की विभिन्नता दिखाते रहे । श्री हर्ष का यह कहना कि बीज दर्शन विज्ञान को भी मिथ्या बताया है अब कि वेदान्त विसद्विज्ञान न अतिरिक्त सब की मिथ्या बताया है ठीक नहीं है क्योंकि असत और वस्तुतत्त्व जैसे विज्ञानवादीयों ने विज्ञप्तिमात्रता को मिथ्या नहीं बताया है । अतएव न ब्रह्मवान् सृष्टार्थकार में तत्वा-स्वरूप परभाव का स्वरूप का स्वरूप किया है 'न मय चाग्रत तथा न चाग्रत न चाग्रत न चाग्रत ॥ न चर्त्त नापि विगृह्यते पुनर्विगृह्यते तत् परमार्थ सत्यम्' ॥ क्या इस परमार्थ के स्वरूप और वेदान्त के निर्णय ब्रह्म के स्वरूप में एक अन्तर का भी

बन्तर है ? ऐसा समझा है कि अरुण और वसुधन्वु के प्रण सङ्कर को प्राप्त नहीं व और केवल वर्णकीर्ति और विद्वान्ध जैसे प्रतिबिम्बावादी बीड़ आचार्यों के शक्तिक्रान्त को ही संकर में बीड़ दर्शन का सर्वस्व मान लिया है जिसका उन्होंने निरसन किया है। अस्वच्छोप की तथता तो विरुद्ध बेदान्त के ब्रह्म के समान है वह वृत्त की यही आवश्यकता नहीं। अतः कुछ बेदान्ती आचार्यों के विरोध के होते हुए भी ब्रह्म और सून्य एक है अनिर्बन्धीय है इसमें तनिक भी सन्देह नहीं और इसी प्रकार का निश्चित साक्ष्य 'योग बासिष्ठ' का था वह हम पहले देख चुके हैं। यह एक वास्तव्य का विषय है कि विज्ञानवाद के स्वप्न और माया की उपमाओं के विरुद्ध एक वस्तुवादी का रूप कारण करते हुए संकर ने उनका तो विरोध किया था किन्तु स्वयं अपने मायावाद की स्थापना के लिये उन्हीं उपमाओं का उपयोग उन्होंने किया था। वस्तुतः ऐसा यामाकामी सोचन ने हमें बताया है विज्ञानवाद का नाम ठीक से हुआ ही नहीं था^१ उसका अर्थ और विकास बीच की सामना से सम्बद्ध था इसीलिये उसने 'योगाचार' की संज्ञा भी पाई थी। बीड़ और बेदान्त वर्णन अपने सम्पूर्ण विकास की परम्परा में इसी समस्या में उलझे रहे कि विज्ञान नित्य है या अनित्य। बीड़ दर्शन का अधिकतर झुकाव अनित्यता की ओर था और उसका कहना था कि बेदान्तिकों का अल्प मात्र बोध परम तत्त्व को नित्य मानना है। दूसरी ओर विमुक्त्यात्म मुनि और सवानन्द यति जैसे अद्वैतवादी कहते रहे कि यदि बीड़ विज्ञान को नित्य मान ले यदि उनका दृश्य सबसन्निकर्ष हो जाय यदि दृश्य असत् न रहे तो उनका बीड़ों से कोई झगड़ा नहीं है। बीड़ दर्शन बेदान्त में प्रवेश कर जायगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि हजारों वर्षों की दार्शनिक चिन्ता के बाद भी भारतीय मनोपा निरयता-अनित्यतावाद के उस अतिबाध में ही पड़ी रही जिससे बचने के लिये तथ्यागत ने उपदेश दिया था। राष्ट्र के सर्वोत्तम मस्तिष्कों का हजारों वर्ष का धर्म और उनका लौटकर तथ्यागत के भीम पर ही आश्रय यही बीड़ और बेदान्त दर्शनों के समग्र इतिहास का निष्कर्ष है। ब्रह्म को धूम्यत्व की ओर के जाने के कारण आत्मा को शास्वत विज्ञान का रूप देने के कारण संकर प्रकृत या प्रकट बीड़ ने उसी प्रकार जैसे कि तथ्यता और विद्वान्धिमार्गता को ब्रह्मत्व के पास लाने के कारण अस्वच्छोप अरुण और वसुधन्वु से प्रकृत या प्रकट ब्रह्मवादी। बेदान्त आचार्यों ने अज्ञानापूर्वक आचार्य संकर को 'प्रकृत बीड़' कहा था किन्तु आज विचारकों के जगत में बीड़ धर्म अपनी महिमा को

तत्त्ववस्थित । नहीं कस्मैश्च की भूमि से ही नहीं याज्ञवल्क्य की यज्ञशाखा से भी साक्षात् का रही है 'कस्मै देवाय हविषा विभेमे' । अब यह शब्द 'क' का 'क' रूप में नहीं किन्तु 'क' उच्चारण के रूप में आ रहा है।

यदि नास्ति स्वभावश्च परमात्मा कर्त्तुं भवेत् ।

स्वभावपरमात्म्यानुते का स उच्चारणः ॥

उच्चारण में 'स्व' का अपने का भाव नहीं पर का भाव तो होना चाहिये ? 'स्वभाव' और परमात्मा के बिना अब प्रश्न यही है कि वह उच्चारण 'क' है । 'क' स उच्चारण । उसी देव की हविषा के जानो । इस प्रकार नाभार्जुन ने स्पष्ट सिद्धता दिया है—

सर्वं न मुच्यते तस्य भूम्यता य यस्मुच्यते ।

सर्वं न मुच्यते तस्य भूम्यता यस्य न मुच्यते ॥

भूम्यता का और सर्व का कौसा योग । कौसा समन्वय । और सभी कारिकाओं के रचयिता महायनीपी नाभार्जुन ही । 'सर्व' की भी सिद्धि उसी के लिए, जिस के द्विज भूम्यता की सिद्धि है । जिसको भूम्यता का बोध नहीं है उसको 'सर्व' भी क्या मुक्त होगा ? 'भूम्यता' और 'सर्व' एक ही चीज है । अर्थात् न विस्मयेत् । इस स्थिति में देखिए कि क्या 'ब्रह्मसिद्धि' का ही यह बलि साधकाय होती है या नहीं।

सर्ववर्ण्ये नवचित् कश्चित् साधुषेव निविध्यते ।

विमानमन्तरेणतो न विवेकस्य सत्त्वम् ॥

माध्यमिको न भी परम तत्त्व की 'निर्दिष्टताप्य' 'अवाध्य' 'अनन्तर' और अनिर्वचनीय ही निर्णीत किया है । यह निश्चित है कि नाभार्जुन के श्रुत्य का सर्व भवन नहीं है बल्कि वह सर्वसर्वनिर्वचनीय तत्त्व है । अतः श्रुत्य और ब्रह्म में कोई अन्तर नहीं है और केवल धर्म की बीज भाषाओं के अधिकाराय में विभिन्न रूप में समझने हुए अद्वैत ब्रह्मगी उसने अपने ब्रह्म की विविधता दिखाने रहे । भी एवं वा वह कहना कि बीज दर्शन विज्ञान की भी विध्या बताया है जब कि वेदाद्वैत विज्ञान ने अतिरिक्त सब का विध्या बताया है ठीक नहीं है क्योंकि अर्थ और अनन्तर जैसे विज्ञानवाधियों ने विज्ञानविज्ञानता की विध्या नहीं बताया है । अर्थ तो महावान् नृपार्जुन में तत्त्वता-अर्थ परमार्थ का सत्त्व न लक्षण दिया है 'न सत्त्व आनन्द तथा न आनन्दस्य न आनन्दे भेदो न आनन्दोपनि । न सर्वं नापि विगुह्यते पुनर्विगुह्यते सत् परमार्थ लक्षणम्' ॥ यदा इन परमार्थ के लक्षण और वेदाद्वैत के निर्णय ब्रह्म के लक्षण में एक अन्तर का भी

[illegible]

पुनः प्राप्त कर रहा है और बीड होगा विधेयत एक बेदास्ती के बिना विधेय गौरव की बात है। यह उसके ज्ञान की सच्चाई की मजह्दी है बेदास्ती के निश्चयों का स्वाभाविक विकास है। संकर बेदान्त के निष्कर्ष इसी तथ्य की ओर संकेत करते हैं ऐसा बीड शास्त्रों के साथ उनका मिश्रण करने से स्पष्ट हो जाता है। अतः हम चाहें तो वैष्णव आचार्यों से विभिन्न वर्ग में संकर को प्रयोजन या प्रकट बीड कह सकते हैं। और यह उनके प्रति निन्दा का नहीं बल्कि गौरव का ही सूचक है।

संकर को छोड़ कर जो चार छेप बेदान्त के आचार्य बचते हैं वे तो सीधे बीडों के साथ कभी सम्पर्क में नहीं आए क्योंकि उनके समय तक बीडों की परम्परा भारत में रही ही नहीं थी। इन वैष्णव आचार्यों ने तो संकर पर ही आक्रमण कर बीडों पर भी आक्रमण की अपनी समुष्टि मान ली है। जिस भक्ति रस का परिपाक भारत में इन मनीषियों के प्रयत्नों के परिणामस्वरूप हुआ उसका विवेचन हम जाने करेंगे। चूंकि हमारा उद्देश्य यहाँ स्वतन्त्र रूप से भारतीय वर्सनों का विवेचन नहीं किन्तु उनको बीड वर्सन के सम्बन्ध में देखना ही हमारा यहाँ काम है और चूंकि इन आचार्यों के भाष्यों में बीड वर्सन के प्रति कोई नई बात कही हम नहीं पाते अतः वे हमारे विचार के विषय नहीं हैं। किन्तु फिर भी 'यस्य पश्चिमी सटीरम्' कहने वाले वर्सन के साथ हमारा द्वारा पहले उद्धृत उदाहरणों से स्वभावतः तत्त्वधानमिर्ग 'बाप' जैसे वाक्य मिलाने योग्य हैं। और फिर हे वैष्णव आचार्यों! आप भी तो समी मनीषी बेदास्ती हो। अनेक स्तोत्रों को पाठ करने वाले साथ ही पम्मीर विचारण मनीषियों! आपकी सेवा में एक बीड 'आक्रमण' उपस्थित करना यहाँ अनिवार्य न होया जिसमें आप वैष्णव वर्सन की सर्वोत्तम बातें पाएँ सर्वोत्तम रूप से प्रदर्शित देखेंगे केवल इस मेर के साथ कि आक्रमण यहाँ बड़ा है स्वयं आपका पुराणों के मन्तव्यानुसार अनिवार्य है। बीडों के आक्रमण स्तोत्र का यह बीड संकरण।

‘अनुकम्पक शस्त्रेणु लयोजविबलासय ।

अविषोपाजय लीक्याहृताक्षय नमोऽस्तु ते ॥

सर्वीवरण निर्मलत सर्वलोकधिपु मुने ।

आनेन श्रेयं व्याप्तं ते मुक्तचित्त नमोऽस्तु ते ॥

अशेष सर्वलक्षणं सर्वलक्षणं क्लिप्तक ।

श्रेष्ठ प्रह्वारक निष्कलितानुकोज नमोऽस्तु ते ॥

अक्षरैरसमैर्युक्तो पुनैर्लोकियु बुधमते ।

मन्त्रलेख्यपुस्तकस्य सर्वथा वैध मानुषैः ॥

इस प्रकार अत्यन्त संक्षिप्त और परिमित रूप में हमने देखा कि समय बेशान्त वर्धन के इतिहास में बीड़ वर्धन का उससे एक अत्यन्त अनिष्ट सम्बन्ध रहा है। केवल वैष्णव सम्प्रदायों की छोड़कर, और उन अपसंहार हास्य में महायान-साधना से उसका एक उचित साम्य टालिये रूप से विवेचित किया जा सकता है। जैसा कि पूर्व उद्धृत 'बुद्ध काव्य' की स्तुति से अच्छी प्रकार प्रकट है। हमने यह भी देखा कि प्रवल किया है कि संकर किन अर्थों में 'प्रच्छन्न बीड़' है। वस्तुतः बीड़ और बेशान्त वर्धनों का सम्पूर्ण विकास ही विभिन्न मिथ्याओं और तर्क-पद्धतियों का अनुसरण करते हुए श्री परमार्थ के स्वरूप के सम्बन्ध में समान निष्कर्षों पर पहुँचा है। गौडपाद और संकर यदि किसी अर्थों में प्रकट या प्रच्छन्न बीड़ हैं तो यह उनका बीरव ही है उसी प्रकार जैसे कि बीड़ अपनी स्वतन्त्र पद्धति का अनुसरण करके भी अन्त में 'तथागत' में ध्वन्य की अधिष्ठाप्य कर ब्रह्मवाहियों की ही पंक्ति में ब्रह्म के अधिकारी बने हैं। वे जगत् के लिए ही प्रतिवेश नहीं करते किन्तु 'तथागत' में अतीत उत्पन्न बैठते हैं। इस विद्या का हमारे विचारमण्डल में कभी प्रवर्तन नहीं किया गया। किन्तु इतिहास किसी का पक्षपात नहीं करता। बीड़ आचार्यों के प्रति विरक्तिकार का भाव मिरास्पष्ट है। उनके बारे में साक्षात् 'बेशान्त' है और वे भी उन्हीं की परम्परा का प्रवर्तन करने वाले हैं। जहाँ संकर हैं वहाँ श्रीहर्ष हैं, वही नागार्जुन हैं जार्वेस और कमलसीक हैं। ब्रह्मचोप ठा पुरे ब्रह्मन्ती ही हैं बेशान्ती अर्थात् ज्ञान के चरम निष्कर्षों को जानने वाले। और फिर ज्ञान अमर है। जिनका साक्षात् ने 'बेशान्त' की उपाधि प्राप्त की है उनके धर्मों को भी उसे ग्रहण करने से। वह उनका स्वाभाविक धर्माव है। संकर के बारे में हमने फिर कहना चाहिए कि बीड़ वर्धन का कठोर प्रत्याख्यान करके भी उन्होंने उसकी बड़ी सेवा की है। वे उपनिषदों के अनुपम व्याख्याता हैं और उनसे हटकर उन्होंने सम्भवतः कुछ नहीं कहा है। किन्तु उपनिषदों में जिस अर्थ साम्य ब्रह्म उत्पन्न का निरूपण है उसे ही तो प्रबल बेशान्ताचार्य (गौडपाद) ने बुद्धों का विषय बताया था। यह बात यहाँ पुष्ट करने की नहीं है कि अग्रमार्गी माध्यमिकों के 'अनादिवाद' का आचार्य गौडपाद ने अनुमीलन

(१) अतस्य-कृत 'महायान लुभार्त्तकार'। सीमलः लिखितस्य बीड़ बुद्धिद्वय बीड़ पृष्ठ २४७-५१ में उद्धृत।

किया है। 'स्याप्यमानामजाति र्हरनुभोदामहे वयम्'। हम पहले देख चुके हैं (अनात्मवाद के विवेचन में) कि ईश की गिरजि से बचने के सिधे ही मयवान् बड़ने 'अनात्मवाद' का निषेधात्मक वर्णन किया था। मीची-साधना में किस प्रकार बड़त संनिधिष्ट है यह भी बताने की आवश्यकता नहीं। शायं यह कि अद्वय मार्ग का प्रकाशन ही बीड़ आचार्यों ने किया है। अतः बीड़ दर्शन का सम्पूर्ण विकास अद्वय तत्त्व का विकास ही है। इतना ही नहीं सामाजिक नीति में उसकी प्रतिष्ठा बेदान्त से भी अधिक उत्तम की है। बड़-वर्म उच्चतर ब्रह्मवाद ही है। जो विद्वान् बीड़ दर्शन का अन्तर्गत बेदान्त में विद्याने का प्रयत्न करते हैं (अधिकतर प्रवृत्ति ऐसी ही है) उन्हें यह न भूल जाना चाहिये कि बुद्ध की आध्यात्मिक अनुभूति ब्रह्मवाद से उच्चकोटि की अवस्था थी और ऐतिहासिक रूप से बड़त बेदान्त का ही माहात्म्यमय मठ में प्रवेश हुआ है। बीड़ दर्शन को मूल रूप से समझने हुए बड़त बेदान्ती उससे अपने मठ को बल्य बढाते रहे परन्तु आज जब बीड़ शास्त्रों का प्रकाशन हुआ तो पता चला कि बिसे मे मीय अपना परमार्थ छठ कहते थे वही तो इनके पूर्ववर्ती बीड़ आचार्यों का भी अर्थ प्राप्त था। अतः इस प्रकरण में जो कुछ कहा गया है उसका अन्तिम शायं यही है कि बीड़ और बेदान्त की खी मिटाकर हमें बीड़-बेदान्त एक कर लेना चाहिए और भारतीय दर्शन का इतिहास इसका नामकरण करेगा। "इन्द्र सामाधिबस्य च"।

ओ-बीड़ दर्शन और मध्ययुगीन भक्ति-साधना

आगे और उपनिषदों में भक्ति-साधना का जो रूप आभिर्भूत हुआ उसका विवेचन हम कर चुके हैं। मामूली और वीर साधनाओं का भी उल्लेख हम पहले कर चुके हैं। इसी प्रकार वीर के भक्ति-दर्शन और उपोद्घात महायान बीड़ वर्ग के भक्तिवाद के पारस्परिक सम्बन्ध का बिसे वन हम पहले कर चुके हैं। यहाँ हम मध्ययुगीन भक्ति-साधना का सुक्षिप्त अध्ययन बीड़ दृष्टि को ध्यान में रखते हुए करेंगे।

मध्य-युग की भक्ति-भारा प्रवृत्तियों के विचार में दो मुख्य धारायाँ में होकर बरी। एक सधुन धारा और दूसरी निर्धुन धारा। मधुन धारा की दो शाखाएँ थी रामभक्ति-शाखा और कृष्णभक्ति-शाखा। मध्ययुगीन भक्ति-धारा रामभक्ति-शाखा का आधार था रामानुज और की पूमभूमि रामानुज द्वारा प्रचारित भक्ति-व्यं जो राम की भक्ति पर आधित था। गोष्वामी तुलसीदास इस

साध तादात्म्य की भावना की व्यक्ति की भी जो महायानी साधना की आधार-भूमि है। उसी के आधार पर वैष्णव धर्म की दण्डि-भाष्य की कल्पना का विकास हुआ। हम पहले बोधिसत्व-सिद्धान्त के विकास के सम्बन्ध में दिखा चुके हैं कि महायान ने ऐतिहासिक बुद्ध के व्यक्तित्व को उनका निर्माणात्मक कहा था जिसे वे नामा लोक-आनुओं के सत्त्वों के कल्याणार्थ धारण करते हैं। भवभानु मिथु के बचतार सेन में माया का आशय लेकर यह लोक कल्याण की बात ही वैष्णव साधना में रही गई है। मायावाद और अतारवाद के सिद्धान्त पहले बौद्ध साधना में प्रकट हुए हैं यह आवश्यक समझते हुए भी एक ऐतिहासिक तथ्य है। तत्त्वतः जो स्वयं निस्वभाव (निर्गुण) और समता स्वल्प है, लोक के कल्याण के सिद्धे माया-निमित्त रूप को, यौतम बुद्ध आदि अनन्त बोधिसत्त्वों के रूप में धारण करते हैं। इस प्रकार एक तत्त्वतः धर्म-भूत (ब्रह्म-निर्गुण-निराकार) हैं और एक उनके साधनित रूप रूप-काय (समुत्तम) यौतम बुद्ध। यह विवेक वैष्णव धर्म के निर्गुण-समुत्तम दोनों के धारित्रीय से सत्ताभिनों पूर्ण महायान ने कर दिया था। जिस प्रकार राम एक ओर 'एक बनीहु, अरुन बनाया अरु सन्निवृत्तान् परमात्मा अनुप जगत् अमल बनायी' हैं परमात्मा-रूप अधिपत वसन्त बनायी और अनुप है और दूसरी ओर बाधरुषि भी कीसत्या की गोर में खेदने बात भी, राम के बाले बाले भी लोक-मर्यादा की स्थापना करने वाले भी। यही बात इस धर्म के सत्ताभिनों पूर्ण तत्त्वतः के सम्बन्ध में कह दी गई थी। जैसे कबीर कहा था 'हम उर राम को नहीं मानते वे जो बचरव के घर उत्पन्न हुआ : विहारे पनुप की लाइकर सीता में विवाह किया था जिसने राम की करवा भाई। उनकी प्रसिद्ध सत्ति है भी 'बचरव-मुत्त त्रिं लोक बचना।' बचरव का भरण है आना। विष्णुसुत यही बात महायानी आधारों में बोधे है इस उर बुद्ध की नहीं माया जिनम गुह्योपम के घर अमल सिद्धा का की भी जिसने ज्ञान प्राण किया था जिनम उद्वेग दिग १३ छो वे हैं जिनका कभी इस लोक में आना ही नहीं हुआ : उपवेग ही नहीं दिया। जो जाये और जिनने उद्वेग के माया-निमित्त रूप हैं। अनुत्त बुद्ध तो धर्म-भूत है : और इस लोक में जो दिखाई देता है उस तत्त्व का प्रतिबिम्ब मात्र है। इस प्रकार बचरव जगत्ताई जाने उर अमल

२. व्यक्तिगत में अभिषिक्त प्राप्त कर चुकी थी और राम
तब को लेकर इस प्रकार के सम्बन्ध का मार्ग बाह्य में
रक्त-साधना में विकसित और समुद्र हुआ ।

पुके हैं कि अवधाय की रक्त-साधना का उत्सव भगवान्
उत्सव के आचार पर विकसित किया गया । एम मय्य
जिनके आचार पर हम बेशक सकते हैं कि एक अद्भुत ढंग
ना का वैष्णव रूपान्तर मध्य-युग में हुआ । इतिहास के मनीषी
जुनाथ सरकार ने हमें बताया है कि मध्ययुग के एक उद्दिष्ट
मयबान् की स्तुति में 'दास ब्रह्म' नामक एक कविता मिली है ।
अवधाय भगवान् की बुद्ध-रूप में स्तुति की है । इस कविता में
वाम् भगवान् को यह कहते दिखाया है "मे बुद्धावतार हूँ । मे कलि-
वों का उद्धार करूँगा ।" वस्तुतः यह एक ऐतिहासिक तथ्य है कि
अवधाय की मूर्ति पहले ब्रह्म-मूर्ति ही थी । यही बात बहरिकाधम की
सम्बन्ध में भी कही जाती है । सारनाथ के समीप शिव की एक प्राचीन
लिखित संकेतस्थ (संघ के स्वामी शिव) के नाम से प्रसिद्ध है । यह भी
धर्म के बीच धर्म के रूप में अन्तर्भावित हो जाने की कहानी की मुष्ट रूप
नी है । दिल्ली के समीप एक गाँव में बुद्ध की मूर्ति बुद्धो माता के नाम
पूजी जाती है । तांत्रिक धर्म के माध्यम से भी बौद्ध धर्म बड़ी आसानी से
हिन्दु-धर्म में समाविष्ट हो गया । यह धर्म विरूपण पूर्वी बंगाल और असम
में सम्पन्न हुआ । इस पर हम अलग प्रकाश डालेंगे । यहाँ यह कह देना आवश्यक
होता कि तांत्रिक बौद्ध धर्म के ऐसी-वैषम्यताओं का पूरी तरह हिन्दु धर्म के
तांत्रिक साधकों ने अपना लिया अथवा दोनों में कुछ भ्रम भी था । हमारी दृष्टि
से तो यह कहना भी असंगत होगा । बौद्ध तांत्रिक धर्म की शक्ति और शक्ति की
शक्ति में कोई अन्तर नहीं है । अब अभिषिक्त-धर्म का आविर्भाव हो रहा था
तांत्रिक धर्मों की साधना का यह सम्मिश्रण बंगाल और असम में चल रहा
था जिनसे अपना प्रभाव संपूर्ण भक्ति-आन्दोलन पर पड़ा है ।

६. जहाँ तक निर्गुणकारी मन्त्रों की शक्ति का प्रश्न है वह उत्तरवासी बौद्ध
साधना में अत्यधिक प्रभावित थी इन सम्बन्ध में आज निहानकारा के दा
नहीं हैं । डा. हर्षनाथ शास्त्री ने मैसूर बौद्ध धर्म के सम्बन्ध में महत्त्व

भक्ति-चार के अत्यन्त प्रभावशाली भक्त-साधक हैं। उनका भक्तिवाद न केवल रामानुज और रामानन्द की भक्ति-परम्परा पर ही आधारित है बल्कि यह सम्पूर्ण धृति-स्मृति प्रतिपादित भक्ति-धर्म है। 'नागापुराणनिगमायमसम्मत' भक्ति मत है। भक्ति सम्मत हरि भगति पत्र' का प्रचार तुलसीदास ने किया है जो वर्णायम-धर्म की आधार-भूमि पर आधारित है। कृष्णभक्ति भासा बल्कमा धर्म के मत पर आधारित थी। अतः कृष्ण भक्तिपर हम सगुण चार को यौव परम्परा की भक्ति-साधना की प्रतिनिधि मान सकते हैं। निर्गुण चार की बात दूसरी है। उसका सम्बन्ध अमय परम्परा से अधिक है अमिस्वत यौव परम्परा से। ब्राह्मण्य और सामन्य की परम्परा के भेद को हम कमस तुलसी दास और कबीर के व्यक्तित्व में अच्छी प्रकार समझ सकते हैं जो कमस इन परम्पराओं के मध्यवर्तीन कर्णों के प्रतीक हैं। तुलसी और कबीर में जो अन्तर है वही यौव परम्परा और अमय-परम्परा में है। तुलसीदास और कबीर में से हम किसे अधिक पसन्द करते हैं इससे हमारे मन की यह परीक्षा हो सकती है कि उसका भूकाय वैदिक और बीछ विचार-धाराओं में से किसकी ओर अधिक है। अस्तु, कबीर और सामान्यतः भक्ति की निर्गुण चार के ऊपर बीछ वर्म के प्रभाव की बात पर हम सब में असें। अभी हम धीरोलिक दृष्टि से मध्ययुगीन भक्ति-आन्दोलन पर कुछ और विचार कर लें। जैसा हम पहले विचार चुके हैं उत्तरी भारत में सगुण मत और निर्गुण वाली भक्ति-चार बलिम में वेदायत माधित वैष्णव धर्म और बंदाक में प्रेम कपा भक्ति या 'मृगागारिक रहस्यवाद' इन तीन मुख्य कर्णों में यह भारतवासी भक्ति-आन्दोलन बका। यह एक अत्यन्त प्रसिद्ध बात है कि भक्ति का उदय बलिम में हुआ। चारों वैष्णव सम्प्रदायों के आधार्य प्राब बलिम निवासी थे और उनके पूर्व भी भक्ति की परम्परा वहाँ प्रचलित थी। 'भक्ति प्रादिक कमनी'। यह भक्ति ऐतिहासिक प्रकाश में सर्वथा व्याख्यात की जा सकती है। ऐसा लगता है कि बलिम से भक्ति पूर्वी भारत में गई और फिर वहाँ से उत्तरी भारत में उसका विकास हुआ। हम पहले विचार चुके हैं कि ठीक यही कम महायान बीछ वर्म के विकास का पा^१ जो बीछ वर्म में प्रथम घाताली इसी पूर्ण उत्तम प्रथम भक्ति-आन्दोलन था। मध्ययुगीन भक्ति-आन्दोलन को हम ठीक ही धृति-स्मृति पुराण भागवत यौव और रामानुज रामानन्द बल्कमाधर्म

आदि भाषाओं की परम्परा से संयुक्त करते हैं परन्तु एक दूसरा महत्वपूर्ण ऐतिहासिक पक्ष भी है उसे प्राचीन भारतीय साधना से जोड़ने का और यह है महायान बौद्ध धर्म के साथ उसका सम्बन्ध ।

बौद्ध धर्म की भस्म पर मध्ययुगीन भक्ति-साधना का आरोहण हुआ । नाउवी और आठवीं शताब्दियों में जब कि पौराणिक धर्म का पुनर्मठन हो रहा था और जन-जन के रूप में जाति धर्म की बौद्ध धर्म की भस्म पर नीब पुनः बुद्ध की वा रूढ़ि की महायान के विरुद्ध मध्ययुगीन भक्ति-साधना और विवक सम्बन्धी तत्त्वों को शीर्षों में और मान का आरोहण हुआ बीच और भक्ति-सम्बन्धी तत्त्वों को देवताओं ने महायानी बौद्ध साधकों ने ग्रहण किया । इस प्रकार इन दोनों साधनाओं ने बौद्ध धर्म को आत्मसात कर लिया । दुष्टों के दोषी शिव और महायान बौद्ध धर्म के ज्ञानी बुद्ध में नाम-मात्र को भी अन्तर नहीं है । यह सम्मिश्रण या सम्मन्वय नैपाल में सबसे अधिक हुआ जहाँ बौद्ध और शैव साधनाओं दोनों साथ-साथ चल रही थी । नैपाल की इस युग की अनन्त मूर्तियाँ ऐसी हैं जिनके सम्बन्ध में हम पूरी तरह निष्पक्ष नहीं कर सकते कि वे शिव की हैं या बुद्ध की । इसी प्रकार मना के कारण बौद्ध धर्म और बिहार मामानी में शैव मत के गिरि सम्प्रदाय के साधकों के हाथ में आ गया जिनका बौद्ध भक्तों से नाम-मात्र का भेद था । इसी प्रकार बोध-यमा का मन्दिर शैव सम्प्रदाय के हाथ में चला गया । बड़ी उपासक बड़ी उपास्य । महायान का शैव और वैष्णव रूपान्तर एक अत्यन्त बहुमुख्य ढंग से हो गया । बायसी शताब्दी के मध्य में पुरानों के बाजार पर मयमान बुद्ध की विष्णु के आठवें अवतार के रूप में स्तुति की आद के वैष्णव भक्तियों (विद्यापन-मुक्तीसात) में भी उनको इसी रूप में स्वीकार किया । पता भी नहीं चलता कि इतना बड़ा बौद्ध भक्त-मन्त्र कहाँ कहाँ चला गया । बस्तुतः वह गया नहीं नहीं मध्ययुगीन भक्ति साधना में अन्तर्हित हो गया । बौद्ध विष्णु रूप में समा गया । समझाय बल-राम और मुमूक्षा की रक्ष-यात्रा कहा भी वह इतनी आरंभ-साधना से बिरे हुए बुद्ध की रक्ष-यात्रा का वैष्णव रूपान्तरही था जिसे बीनी पायी कात्यायन ने पायसी पनाखी में देखा था । हम पहले से कह चुके हैं कि जिस प्रकार मानवी शताब्दी के बौद्ध भक्त-भक्ति शास्त्रियों ने दुर्गा साधकों के

साध साहाय्य की प्राप्ति की अनिवार्यता की भी जो महामानी साधना की आधार-भूमि है। उन्हीं के आधार पर वैष्णव धर्म की शक्ति-माध्यम की कल्पना का विकास हुआ। हम पहले बोधिसत्व-सिद्धान्त के विकास के सम्बन्ध में विचार करते हैं कि महायान ने ऐतिहासिक बुद्ध के व्यक्तित्व को उनका निर्माय-काय कहा था जिसे वे माना लोक-मातृओं के सत्त्वों के कल्पामात्र धारण करते हैं। भगवान् विष्णु के अवतार होने में माया का आशय लेकर यह लोक-कल्पना की बात ही वैष्णव साधना में कही गई है। मायावाद और जगत्-कारण के सिद्धान्त पहले बौद्ध साधना में प्रकट हुए हैं यह आश्चर्यकर समझे हुए भी एक ऐतिहासिक तथ्य है। तथापि जो स्वयं निस्वभाव (निर्गुण) और वर्मता स्वयम् हैं लोक के कल्याण के लिये माया-निर्मित रूप को पीतम बुद्ध आदि अनेक बोधिसत्त्वों के रूप में धारण करते हैं। इस प्रकार एक तथागत वर्म-शून्य (ब्रह्म-निर्गुण-निराकार) हैं और एक उनके मानवित्व रूप रूप-काय (समुज) पीतम बुद्ध। यह विशेष वैष्णव धर्म के निर्गुण-समुज रूपों के आध्यात्मिक से सत्तात्मिकों पूर्ण महायान ने कर दिया था। जिस प्रकार राम एक ओर 'एक जनीहु, बरुन जनामा जगत् सन्निधानम् परमात्मा अनुमत्तं जगत् जननी' हैं परमात्म-रूप अविनाश ब्रह्म जगत् की ओर अनूप हैं और दूसरी ओर बाणेश्वरी जी कीर्तना की नदी में खेलने वाले भी पवन को मारने वाले भी लोक-मर्त्या की स्थापना करने वाले भी। वही बात इस वर्मकरण के सत्तात्मिकों पूर्ण तथागत के सम्बन्ध में कह दी गई थी। जैसे कबीर ने कहा था 'हम उस राम को नहीं मानते वे जो दसरथ के घर उत्पन्न हुआ था जिसने वनवृ को छोड़कर सीता से विवाह किया था जिसने पवन को सत्ताया था आदि। उनकी प्रसिद्ध उक्ति है श्री 'दसरथ-सुत तूँ लोक ब्रह्मा। राम-नाम का मरम है जाना। जिसने वही बात महायानी आचार्यों ने कही थी कि हम उस बुद्ध को नहीं मानते जिसने सुखोदय के घर जन्म किया था जिसने लक्ष्मणा की भी जिसने ज्ञान प्राप्त किया था जिसने उपदेश दिया था। हमारे बुद्ध तो वे हैं जिसका कभी इस लोक में जाना ही नहीं हुआ जिन्होंने कभी कोई उपदेश ही नहीं दिया। जो जाये और जिन्होंने उपदेश दिया वे तो हमारे बुद्ध के माया-निर्मित रूप हैं। वस्तुतः बुद्ध तो वर्म-शून्य हैं तथता-स्वरूप हैं निस्वभाव हैं और इस लोक में जो दिखाई पड़ता है वह उनकी छाया-मात्र है। अतः तथागत का प्रतिबिम्ब मात्र है। इस प्रकार हम देखते हैं कि धर्म की निर्गुण और समुज दोनों कल्पनाएँ अपने पूर्ण सम्बन्ध

के साथ उपागत के व्यक्तित्व में अभिव्यक्ति प्राप्त कर चुकी थी और राम और कृष्ण के अवतारवाद को लेकर इस प्रकार के सम्बन्ध का मार्ग बाह में चसकर मध्ययुगीन भक्ति-साधना में विकसित और समृद्ध हुआ।

इस ऊपर कह चुके हैं कि जगन्नाथ की रथ-यात्रा का उत्सव मन्वान् बुद्ध की रथ-यात्रा के उत्सव के आधार पर विकसित किया गया। ऐसे अन्य अनेक उदाहरण हैं जिनके आधार पर हम देख सकते हैं कि एक अभूत संस से महायानी साधना का वैष्णव कृष्णोत्तर मध्य-युग में हुआ। इतिहास के मनीषी विद्वान् डा. यदुनाथ सरकार ने हम बताया है कि मध्ययुग के एक उक्तिवा कवि ने जगन्नाथ मन्वान् की स्तुति में 'दास ब्रह्म' नामक एक कविता लिखी है। उसमें उसने जगन्नाथ मन्वान् की बुद्ध-रूप में स्तुति की है। इस कविता में कवि ने मन्वान् जगन्नाथ को यह कहते दिखाया है 'ये बुद्धावतार हैं। मैं बलि-युग के बीरों का उद्धार करूँगा'।^१ वस्तुतः यह एक ऐतिहासिक तथ्य है कि जगन्नाथ मन्वान् की मूर्ति पहले बुद्ध-मूर्ति ही थी। यही बात बहरिनाथन की मूर्ति के सम्बन्ध में भी कही जाती है। सारनाथ के समीप धिब की एक प्राचीन मूर्ति 'धिब सचेस्वर' (संघ के स्थायी धिब) के नाम से प्रसिद्ध है। यह भी बौद्ध धर्म के सर्व धर्म के रूप में अन्तर्भावित हो जान की कहानी को दृष्ट रूप से कहती है। दिल्ली के समीप एक गांव में बुद्ध की मूर्ति बुद्धो माठा' के नाम से पूजी जाती है। तान्त्रिक धर्म के माध्यम से भी बौद्ध धर्म बड़ी आसानी से हिन्दु-धर्म में समाविष्ट हो गया। यह कार्य विद्यपत-पूर्वी बंगाल और असम में सम्पन्न हुआ। इस पर हम असम प्रवाण जानेंगे। यहाँ यह कह देना आवश्यक होगा कि तान्त्रिक बौद्ध धर्म के देवी-देवताओं को पूरी तरह हिन्दु धर्म के तान्त्रिक साधकों ने अपना लिया अथवा होना में कुछ भ्रम भी था हमारी दृष्टि से तो यह कहना भी असंगत होगा। बौद्ध तान्त्रिक धर्म की लाल और देवी की ध्वनि में कोई अन्तर नहीं है। जब भक्ति-धर्म का आविर्भाव हो रहा था तान्त्रिक धर्मों की साधना का यह सम्मिश्रण बंगाल और असम में चम रहा था जिसने अपना प्रभाव सम्पूर्ण भक्ति-आन्दोलन पर छोड़ा है।

जहाँ तक निर्गुणवादी मन्ना की लाल का प्रश्न है वह उत्तरवर्ती बौद्ध साधना से अत्यधिक प्रभावित थी इस सम्बन्ध में आज इतिहासकारों के हाथ में सब है। डा. हरप्रसाद दासी ने नैपाथी बौद्ध धर्म के सम्बन्ध में महत्त्व

साध सादात्म्य की साधना की अभिव्यक्ति की थी जो महायानी साधना की आधार-भूमि है । उसी के आधार पर वैष्णव धर्म की दृष्टि-नारात्म्य की कल्पना का विकास हुआ । हम पहले बोधिसत्व-सिद्धान्त के विकास के सम्बन्ध में लिखा चुके हैं कि महायान ने ऐतिहासिक बुद्ध के व्यक्तित्व को उनका निर्माण काम कहा था जिसे वे गाना लोक-वातुर्गों के सत्त्वों के कल्याणार्थ धारण करते हैं । भगवान् विष्णु के अवतार क्षेत्र में माया का आभय क्षेत्र यह लोक-कल्याण की बात ही वैष्णव साधना में कही गई है । मायावाद और अवतारवाद के सिद्धान्त पहले बीड़ साधना में प्रकट हुए हैं यह आश्चर्यकर लगते हुए भी एक ऐतिहासिक तथ्य है । तथापि जो स्वयं निस्वभाव (निर्गुण) और सर्वथा स्वल्प हैं लोक के कल्याण के लिये मामा-निमित्त रूप को गौतम बुद्ध आदि अनेक बोधिसत्त्वों के रूप में धारण करते हैं । इस प्रकार एक तथागत धर्म-सूत्र (ब्रह्म-निर्गुण-निराकार) है और एक उनके मामाभित रूप रूप-नाय (समुज) गौतम बुद्ध । यह विवेक वैष्णव धर्म के निर्गुण-समुज रूपों के आधिपत्य से उदात्तियों पूर्व महायान ने कर दिया था । जिस प्रकार राम एक ओर 'एक अनीह, अकल अनामा अल सन्निधान्ध परामा अनुज अस्य मनन्त अनाही' हैं परमार्थ-रूप अधिपत अकल अनादि और अनूप हैं और दूसरी ओर बाघरथ भी कौशल्या की गोद में सोने वाले भी राजा को मारने वाले भी लोक-मर्त्या की स्थापना करने वाले भी । वही बात इस धर्मोक्त के उदात्तियों पूर्व तथागत के सम्बन्ध में कह दी गई थी । जैसे कबीर ने कहा था हम उस राम को नहीं मानते वे जो बरख के घर उत्पन्न हुआ था जिसने अनुज को ठोड़कर सीता से विवाह किया था जिसने रामन को छेदाया था आदि । उनकी प्रसिद्ध उक्ति है भी 'बरख-सुत ठिहूँ लोक बचाना । राम-नाम का मरम है जाना । जिसकूस वही बात महायानी आचार्यों ने कही थी कि हम उस बुद्ध को नहीं मानते जिसने सुखोदल के घर जन्म लिया था जिसने उपरका की थी जिसने ज्ञान प्राप्त किया था जिसने उपदेश दिया था । हमारे बुद्ध तो वे हैं जिसका कभी इस लोक में जाना ही नहीं हुआ जिन्होंने कभी कोई उपदेश ही नहीं दिया । जो जाने और जिन्होंने उपदेश दिया वे तो हमारे बुद्ध के माया-निमित्त रूप हैं । वस्तुतः बुद्ध तो धर्म-सूत्र है तथा-स्वरूप है निस्वभाव है और इस लोक में जो दिखाई पड़ता है वह उनकी छाया-भाषा है । अतः तथागत का प्रतिबिम्ब भाषा है । इस प्रकार हम देखते हैं कि धर्म की निर्गुण और समुज दोनों कल्पनाएँ अपने पूर्ण सम्बन्ध

पूर्व गवेषणाओं की भी बीर उनके फकिराओं का निर्गुण सम्प्रदाय के सत्तों की साधना के उद्यम-सम्बन्धी सिद्धान्तों पर बड़ा प्रभाव पड़ा है। कामा छारनाथ के इस कथन में सम्यक् करने का कोई कारण नहीं है कि योनी गोरक्षनाथ पहले बीड से बीर बार में सीब हो गये थे। ऊपर बिन तथ्यों के विवरण हम दे चुके हैं उनकी पूरी संवति में यह बात है। परन्तु फिर भी कुछ कुछ विद्वानों ने कामा छारनाथ की सूचना को सही नहीं माना है। कुछ भी हो इसमें सम्यक् नहीं किया जा सकता कि नाथरी सम्प्रदाय जिसके संस्थापक मत्स्येन्द्रनाथ थे जो गोरक्षनाथ के पूर्व थे अपनी उपासना-प्रवृत्ति में भग्न बीड वर्म के प्रभाव के साक्ष्य को लिये हुए हैं। कबीर नाथपरियों के विरुद्ध थे परन्तु अपने दृष्टिकोण को नाथ के प्रयोग के लिये दमी साधना के लिये ली है और उसके माध्यम से बीड तात्त्विक साधना के भी विमर्श स्वयं उन्हें पता नहीं था। बंगाल के म्यारा बीर सहजिया सम्प्रदाय जो वैष्णव समझे जाते हैं उत्तरकालीन बीडों के ठीक बंधन हैं ऐसा स्वर्गीय डा. हरप्रसाद छात्री का निश्चित मत है। पाल बंधीय राजा जिन्होंने बंगाल में आठवीं नहीं और बसबी छतामिर्बी में पावन किया बीड वर्म के अनुयायी थे और बंगाल (विशेष बर्दवान) में सन् १४३६ में प्रतिक्रिया की हुई 'बाणिज्यावधार' की पाण्डुलिपि का मिश्रण इस बात का साक्ष्य देता है वहाँ इस वर्म के कुछ अनुयायी उस समय तक विद्यमान थे जैसे कि आज भी हैं। वैष्णव महाप्रभु ने अपनी बलिब-दाना के समय सन् १५११ में एक बीड मैथिली की परास्त किया था अथ भक्ति-मुक्त में जो बीड वर्म बचपि भारत में लपट-ग्राह्य हो गया था परन्तु उसका सर्वथा छिरोभाग नहीं हुआ था। बीड वर्म के एक प्रभावशाली स्वतंत्र साधना-माने के रूप में विद्यमान न रहने भी पञ्चपुरीन भक्ति-आन्दोलन में उनसे जो हाव बढ़ाया है वह अन्य महत्व का नहीं है। जैसे जो स्वयं भक्ति के सम्पूर्ण आन्दोलन में महाप्राण छिना पड़ा है यह हम कह सकते हैं किन्तु स्वर्णरूप रूप से उगने जो दाग दिया है वह भी अन्य या गुच्छ नहीं है। भक्ति-साधना की पूर्वसूचि तीव्र करने वाला धार्मिक की भक्ति साधना के लक्षणों में हम महाप्राण का निर्योप करने गाए कह चुके हैं। उन्हें हमने बंगाल-गुरुगिरान का बीड रूप ही कहा है। यह दृष्टि बीड वर्म विद्वानों भक्ति-साधना का उपासक न्यायन की आराधना

(१) देविये पणुनाथ सरदार : इण्डिया पत्र दि एप्रैल १९३९

(२) देविये पणुनाथ १९३९

ठेरे उनाहें बिन्दू तेरी छात्ताएँ है^१ आदि। पौराणिक देव-भमी के साथ बीछ धर्म के प्रतीक-रूप बीछि-बूज का जैसा सुन्दर समन्वय-विधान है। स्वाम के मन्दिरों में इसी धूम में यदि मूर्तियां बुद्ध और बोधिसत्त्वों की स्थापित की गईं तो मन्दिरों की दीवारों पर चित्रकारी की गई रामायण के दृश्यों की और यदि मूर्तियां राम और सीता की स्थापित की गईं तो चित्रकारी की गई बुद्ध के जीवन-दृश्यों की। इसी प्रकार बाबा में बीछ धर्म और वैदिक धर्म का समन्वय-साधन किया गया जो 'यसुर्य-बुद्ध-स्तुति' और बुद्ध-वेद के रूप में मान्य हो सकता है। यह जम्हेरजीय है कि दक्षिण-पूर्वी एशिया के देशों में महायान बीछ धर्म न केवल बौद्ध और चीन साधनाओं में ही समन्वय स्थापित नहीं किया उसने अन्यपुष्टिपन भय के भी साथ-साथ रहना सीखा और उसके साथ मेल बढ़ाया। इस प्रकार यह कि तुलसीदास भोक्तृहृदी पताग्री में भारत में चीन और बौद्धों के ग्राहों को भिटा रहे थे बीछ मन्त्र-साधक हिन्दू-चीन स्वाम आवा सुमात्रा और दक्षिण पूर्वी एशिया के अन्य अनेक द्वीपों में उनी कार्य को एक बड़ पैमाने पर कर रहे थे।

अब हम विनयत मन्त्र-साधना पर बीछ धर्म के प्रभाव की कुछ बातें करें। मन्त्र-साधना वस्तुतः बीछ धर्म का मूल रूप ही है। बीछ धर्म विरते-विरते भारत में अपनी देव को साधना की उस समिति विरामत के रूप में छोड़ गया जिस हम आज मन्त्र-साधना कहते हैं। मध्यकालीन मन्त्र बीछों के ठीक उत्तर-विनायी है। मन्त्र-साधना के प्रतिनिधि कबीर को लेकर हम बीछ विचार धारा के साथ उनके जीवन-दर्शन की एक तुलना करेंगे।

जहाँ तक कबीर के व्यक्तिगत सम्बन्ध है वे एक अमोहत व्यक्ति हैं। उनकी जिन्दी के तुलना नहीं की जा सकती। उनकी कुछ बातें जैसे भारत जीता बन कररवादी और महा राम राम रहना हमें आभिराज यदि सपुष्पा रस की बात दिनायी है। उनके जीवन का कबीर अनुशासनमात्यय रूप और उनकी ध्यानविषया हम बोधिसत्त्व न उनकी मुग्ध करने की ओर प्रथम करनी है। उनका शिक्षण मन्त्र स्वभाव जिन्दी मित्र माधक में उपलब्ध नहीं हो सकता। मित्र माधक की भी सम्पीडना नित्य हुए कबीर नहीं है। परन्तु पर्ययान के

(१) ब्रह्मचर्य शिक्षावर्ग बिन्दुमान भवामन। बृत्तराम बाबाबाप सर्वधक-
करन्द ॥ ३३ लागा द्वारा सम्पादित 'बिद्विदिक इन्डिय' में कई
चित्रों के साथ 'बिद्विदिक इन इन्डो बापना' में उक्त पृष्ठ ७१०-७११

बीछसी सिद्धों में मनेक से कबीर की गुलना की जा सकती है। सख्खा (सरोख्खा) के समान बेंचरी बात कहन वाले और पातिबाद पर तोष प्रहार करने वाले हैं। उल्टपासियों में कबीर ने सिद्ध बेधनपाव की चेष्टा की ही नहीं उनके व्यक्तित्व को भी बहुत कुछ पाया है। कबीर में कुछ बातें ज्ञाने स्वर की भी हैं कुछ प्रह्लाद की भी कुछ बुद्ध की भी और कुछ स्वामी रामानन्द की भी। जगत् में जिन्होंने जीनी ध्यानी (जैन) बौद्ध गुरुओं की पुस्तक बहाकर अनुभूति से ज्ञान-सम्पादन करने की प्रवृत्ति और उनकी बनोसी प्रशंसा करने और उत्तर देन की प्रयाची को देखा है वे बासानी ने एम किसी एक छात्र से कबीर की गुलना कर सकते हैं। कुछ भिन्नक कबीर का अपने आप में एक अत्यन्त मौलिक व्यक्तित्व है। यही बात उनकी साधना के सम्बन्ध में भी है। हम उन पर बौद्ध धर्म के प्रभाव की बात कहें परन्तु इससे हम अनभिन्न नहीं हैं कि कबीर अन्तः एक प्रभावों में बनीत हैं। वस्तुतः भारतीय इतिहास में बुद्ध के बाद कबीर जैसा मौलिक स्वतन्त्रचरता पुरुष कोई दूसरा हुआ ही नहीं। भगवान् बुद्ध बार-बार कहते हैं कि उन्होंने जो स्वयं साक्षात्कार किया है उसे ही वे कहते हैं और बिना 'मति-नाम' छद्म ही कबीर ने ज्ञानी का यह मन्त्रण कर दिया था 'मो ज्ञानी जो आप बिचारै। भगवान् बुद्ध ने कहा था 'य मया माम् हिदुं लप्सुं पश्यामि' जो मन स्वयं देखा है उसे मैं कहना हूँ। कबीर के शब्दों में इसका तात्पर्य अनुवाद है मैं कहता आश्रित की देखी जो अनुभूति की अमानता के कारण स्वयं जा गया है। कबीर की साधना बहुमूर्ती थी और विमिश्र भी। वे ज्ञानी भी थे और भक्त भी। वे प्रेमोपासन मूर्छी शक्ति के नाथ भी थे और अनहन्ग बाद धुनन शक्ति शक्तियों के नाथ भी। वे राम की अनुभूति बनकर नाथने के विषय भी नैवार हैं और राम-समाधि का भी उन्होंने अभ्यास किया है। गुप्त में उन्होंने स्थान दिया है, बेहद के मीदान में वे नाथ हैं और नाथ ही जा लक्ष रंजी में उन्होंने पाया है उस अन्तर नहीं पाया नहीं। कबीर माह्व अत्यन्त विमिश्र है हिन्दु-जनों के नाथक है विष्णु छत्र और प्रह्लाद की भाँसा उम्हारे अदनी बाबा का अविश्व मोक्षन दिया है गया उनका दावा है। कबीर राम-नाम के उपासक हैं राम-नाम के अर्थ का अभ्यास का अन्वयार्थ बाप मननन है राम और अभ्यास की गणना दिवाण है परन्तु नाथ ही कहते हैं 'बड़ा अन्वह और राम की गम नहीं है वही अन्वह न पर बनाया है। 'अन्वह राम की गम नहीं है पर दिया कबीर। कबीर क्या है और क्या नहीं है यह जानना बड़ा

ठेर उठा है बिम्बू ठेरी साधारण है । बाबि । पीरमिक बेन-अरी के साथ बीछ बम के प्रतीक-रूप बोधि-बुद्ध का कंधा सुन्दर समन्वय-विधान है । स्वाम के मन्दिरों में इसी मृग में यदि मूर्तियां बुद्ध और बोधिसत्त्वों की स्थापित भी गईं तो मन्दिरों की दीवारों पर चित्रकारी की गई रामायण के दृश्यों की और यदि मूर्तियां राम और सीता की स्थापित की गईं तो चित्रकारी की गई बुद्ध के जीवन-दृश्यों की । इसी प्रकार बाबा में बीछ बर्म और वैदिक बर्म का समन्वय-साधन किया गया जो 'यजुर्वेद-बुद्ध-स्तुति' और बुद्ध-वेद के रूप में आज भी देखा जा सकता है । यह उल्लेखनीय है कि दक्षिण-पूर्वी एशिया के देशों में महत्मान बीछ बर्म ने केवल वैदिक और ईश्वर साधनाओं से ही समन्वय स्थापित नहीं किया उसने कल्पबोधिवन बर्म के भी साथ-साथ रहना सीखा और उसके साथ मेक ब्रह्मता । इस प्रकार जब कि तुलसीदास सोमहरी घटाओं में माण्ड म ईश्वर और वैदिकों के भलाई को बिना रहे वे बीछ प्रकट-साधक हिन्दू-जीन स्वाम बाबा सुभाषा और दक्षिण पूर्वी एशिया के अन्य अनेक देशों में उन्नी कार्य को एक बड़ पैमाने पर कर रहे थे ।

जब हम विवेचन सन्त-साधना पर बीछ बर्म के प्रभाव की कुछ बर्णना करें । सन्त-साधना बल्लुत बीछ बर्म का मूल रूप ही है । बीछ बर्म पिछे-पिछे माण्ड में अपनी बेन को साधना की उस अमिट बिपद्य के रूप में छोड़ पना जिसे हम आज सन्त-साधना कहते हैं । मध्यकालीन सन्त बीछों के लोक उत्पन्न-बिकारी हैं । सन्त-साधना के प्रतिनिधि कबीर को लेकर हम बीछ बिचार-चार्य के साथ जनक जीवन-दर्शन की कुछ तुलना करेंगे ।

बड़ा ठक कबीर के व्यक्तित्वका-सम्मान है वे एक अनोखे व्यक्ति हैं । उनकी किसी से तुलना नहीं की जा सकती । उनकी कुछ बातें जैसे मस्त घोड़ा पन बेपरवाही और सदा रमते राम रहना हमें जीपनिषद जैसा समुदाय रसक की याद दिलाती है । उनके जीवन का कठोर अनुशासनारथक रूप और उनकी ध्यानमिवता हमें बोधिवर्म से उनकी तुलना करने की और प्रभव करती है । उनका बिलक्षण मस्त स्वभाव किसी भिक्षु साधक में उपलब्ध नहीं हो सकता । भिक्षु साधक की ही गम्भीरता बिम्बे हुए कबीर नहीं है । परन्तु ब्रह्मज्ञान के

(१) ब्रह्मयुग सिवत्कन्य भिक्षुदास ललितान । बुद्धायन महात्मा बर्णन-कथन ॥ बा. कछा द्वारा सम्पादित 'बुद्धिस्तिक एडिशन' में सुई चिनी के साथ 'बुद्धिस्तिक इन इन्दी बायना' में उद्धृत पृष्ठ ७९०-७९१

“तुम कैसे बाह्यन और हम कैसे भूत ?

क्या हममें लोह है और तुम में धूप ?

‘तुम कठ बाह्यन हम कठ सूर ?

हम कठ कोह तुम कठ धूप ?

मानव की आपारभूत पृथ्वी की याद दिखाकर ब कहते हैं

‘एकें बूँद, एक मल-मूतर ।

एक चाम एक गूदा ।

एक जोति ते सब उत्पन्ना ।

को बाह्यन को सुबा ॥

बिमलबुद्ध और सरोवरपाद के तर्कों का अनुसरण करते हुए कहते हैं

को तुम बाह्यन बसनी जामे

अब रस ते काहे न आये ?

कारी पिपरी बूहड़ गार्ई

तिनकर बूष केहु बिलमाई ।

एकें त्वचा बधिर बुनि एकें विप्र भूत की जाही

अम्यत्र भी

जारे-बिम्बे बधिर के लंदै

घट हो मँह घट सपबै

अथ कमल बीज बहुनी जामा

फूल कहाँ ते उपजो ?

जाति-भेद के सम्बन्ध में कबीर और बुद्ध के विचारों में इतना साम्य है

कि वही-वही सम्य बिलकल जनायाम और स्वाभाविक रूप से एक हो गये

हैं । कबीर साहब न कहा है ‘जानि न पछो मायु की पुष्टि सीखिय जान’ । यह

इस बुद्ध बचन के बिल्कुल समान है ‘जानि जा पुण्डि बरबं न पुण्डि ।

इमका भवं है जानि मन पूछो आचरण पूछो’ । बर्म में अनुप्य ढँचा या नीचा

होना है जानि या बर्म में नहीं यह बुद्ध के समान कबीर का भी आपारभूत

सम्येय था । बुद्ध न जन्मान के स्थानों के सम्बन्ध में जो कहा था वही कबीर ने

का बाह्यन या ब्रह्म बिजारे के रूप में कहा है

कबीर के समतावाद और जानि भर बिराध की हम धीन-परमरा मे

पिया हुआ न जानकर बीड़ परमरा मे पिया हुआ माना ३ ‘मनरा एक

आपारभूत कारण है । धीन परमरा न मानव न वेबन व्यस्तिगण मानव

कठिन है। कबीर का ज्ञान अबाहू है। सचमुच हम कह सकते हैं 'कोटी को कोड़ मरमु म घाना'। कबीर ने अनेक साधनाओं को स्वीकार किया है और वे स्वयं उन सब से ऊपर हैं। चूंकि कबीर इस हद तक मीथिक है, इसीलिए वस्तुतः बड़ और बीड़ धर्म के साथ उनके सम्बन्ध का भी प्रश्न उठता है।

कबीर ने अपने जीवन का कथ्य बताते हुए कहा है, 'हम समर्थ का परवाना लाये हैं और हंस को उबारने आये हैं। 'समर्थ का परवाना लाये हंस उबारने आये। समर्थ के परवाने जाने की बात यदि हम छोड़ दें तो मानव-आत्मा की विभुक्ति का सन्देश सान बानों में कबीर बुड़ के साथी है। भक्त नामादास ने कबीर के जीवन-कार्य का मूल्यांकन करते हुए सुन्दर शब्दों में कहा है 'कबीर ने वर्णाश्रम धर्म और पद्वर्धनों की मर्वाश नहीं रखी। उसके बचनों में पक्षपात नहीं था। उसने सब के हित की बात कही। उसके जन्म को अनिभूत कर किसी के मुख को बेसकर बात नहीं कही।

कबीर कानि रखी नहीं वर्णाश्रम बड़ वर्णनी।

पक्षपात नहिं बचन छवन के हित की भावी।

आत्य बसा हबै जगत् पर मुख बेसी नाहिन बनी।

उपर्युक्त कुछ मर्मबाल् बुड़ पर कबीर से भी अधिक लायू है वह बताने की आवश्यकता नहीं। कबीर और बुड़ के युग के व्यवधान को देखते हुए और समाज में बड़ (शत्रिय राजकुमार) और कबीर (बुलाहे) की स्थिति को भी ध्यान में रखते हुए जाति-भेद का जो प्रतिपाद बचबाल् बुड़ ने किया था और बाहुबली सुद्धि का जो सन्देश उन्होंने सुनाया था उसकी महत्ता का पता अनुमान हम नहीं लगा सकते। बुड़ मुक्तमोक्षी नहीं ब फिर भी उन कारुणिक शास्ता ने ब्राह्मणों के जातिगत अभिमान के विरुद्ध उन्हें कड़ाकाये हुए कहा था कि ब्राह्मणों की स्त्रियाँ भी अन्य स्त्रियों के समान अनुमत्तों और वर्ज्यवर्ती होती हैं। जगत् करती हैं बूच पिताती हैं और जैसे अन्य पुरुष स्त्रियों के धर्म से उत्पन्न होते हैं वैसे ही ब्राह्मण होते हैं फिर वे कैसे दावा करते हैं कि वे ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुए हैं वे ही मोक्ष हैं अन्य नहीं। शास्ता के इसी उद्देश को धेते हुए बज्रपात्री सिद्ध सरहपा (सरौबहपा) ने कहा था 'ब्राह्मण ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुए थे। जब हुए होय तब हुए हैं। इस समय तो वे भी वैसे ही पेट से पैदा होते हैं वैसे दूसरे लोग अपमान की पीड़ा खाते हुए कबीर ने इसे इस प्रकार रक्खा था

(१) बैखिने अस्तकामज-सुतात् (मज्झिम २५।१५)

का ब्रह्म या ईश्वर के साथ एकाकार तो थीत परम्परा के साहित्य में अनेक बार किया गया है, परन्तु स्पष्टतः 'सत्यनाम' शब्द ईश्वर या ब्रह्म के लिये व्यव-
हृत प्राचीन साहित्य में नहीं किया गया है। हम जानते हैं कि अमुत्तर-त्रिकाय
में बृद्ध की 'सच्चनाम' (सत्यनाम—सत्तनाम) कहा गया है^१। हमारा बृद्ध
विश्वास है कि सन्त-साधना का 'सत्तनाम' पाकि 'सच्चनाम' ही है जो
सनातन का एक नाम है। इसी प्रकार कबीर द्वारा वाङ्मय से प्रयुक्त 'सुरति-निरति'
शब्दों की अनेक व्याख्याएँ आचार्य सितिमोहन सेन आचार्य हजारी प्रसाद
द्विवेदी एवं अन्य सन्त साहित्य के अधिकारी विद्वानों के द्वारा की गई हैं।
इस सम्बन्ध में हमारा विमिश्र निवेदन यह है कि कबीर की 'सुरति' को बीड़
साधना की 'स्मृति' से मिलाना चाहिये। 'स्मृति' का निष्पन्न कट्टे समय इस
सम्बन्ध में हम पहले भी कुछ कह चुके हैं। कबीर की 'निरति' तो वस्तुतः
'निरति' ही है। इस सम्बन्ध में अधिक विवरण यहाँ सम्भव नहीं है।

कबीर की उल्टवाधियों पर मित्र डब्बधपाद की उल्टवाधियों की पूरी
प्रतिक्रिया है इसका संकेत हम पहले कर चुके हैं। यहाँ कुछ उदाहरण देना
आवश्यक होया

डब्बधपाद की उल्टवाधियाँ

बदल बिभाएल गबिआ बोई

निते निते बिआला तिहु वम जूने

कबीर की उल्टवाधियाँ

बैल बिघाला बैया बोई

नित नित स्यार तिहु सौ जूने

इस प्रकार अब अनेक उल्टवाधियों की समता दिखाई जा सकती है।
वस्तुतः सहजमानी बीड़ इस प्रकार की उल्टवाधियों का प्रयोग अधिकता
से किया करता है और कबीर ने इनके उन्हीं की परम्परा से मुनवर दधि पूर्वक
प्रयोग किया था। सहजमान के सहज-मत का परिष्कार भी कबीर ने किया था।
कबीर साहब कहते थे 'सहज समाधि अभी' और सहज से उनका तात्पर्य
था सहज में ही इन्द्रियों पर बलित्व प्राप्त कर लेना। उनका कहना था—

सहज सहज लख कोइ कहै सहज न कोई कोइ ।

सहज जिन बिधिया लखी सहज कहोई सोइ ॥

सरोरहपाद और कबीर की बाधियाँ में अनेक साम्य है। एक उदाहरण
प्रदान होगा।

(१) अमुत्तर-त्रिकाय जिसमें तीसरी, पृष्ठ ३४६ जिसमें चौथी पृष्ठ २८९
(पाकि ईशतद् सोतापटी का संस्करण)

में समष्टि के महत्त्व को स्वीकार किया है उसका अभ्यास भी किया है परन्तु समाज-व्यवस्था में वे समर्थता के पक्षपाती कभी नहीं रहे। स्वयं बौद्ध का दर्शन चातुर्वर्ण्य की आचारभूमि पर प्रतिष्ठित है। 'पञ्चिक्का समवसिन्' की व्याख्या वहाँ चातुर्वर्ण्य की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार अनेक की पूर्ण निष्ठत बौद्ध परम्परा में कभी नहीं आ सकी। वहाँ अधिक-से-अधिक समष्टि ही रही समर्थता कभी नहीं को अयत्नता का दूसरा नाम है। तुलसीदास तो परम कारुणिक थे सब जगत् को रामसीधमय जानकर प्रथम कहते थे परन्तु समाज-व्यवस्था का प्रश्न आने पर सामाजिक नीति की मर्यादा का उल्लंघन उन्हें पसन्द न आता। इसीकिये वे कहते हैं 'पूजिय बिम्व सकल दुखहीना। नाहिं बूढ़ भुख गणहिं प्रबीना'। तुलसीदास तो फिर भी स्मार्त वैष्णव के महापुरुष-सन्त ज्ञानेश्वर को ही ले लीजिये। वे तो आत्मज्ञानियों में से हैं वे सब प्राथमिक में समाज की भावना करने वाले थे और उन्होंने का यह कहना है मान लो कि किसी बूढ़ के यहाँ अच्छे-बच्छ पक्वान्त तैयार हुए हैं। अब चाहे कोई ब्राह्मण बितना ही दुर्बल क्यों न हो फिर तुम्हीं बतलाओ कि क्या कभी उस ब्राह्मण को वे पक्वान्त खाते पाहिंये। इससे हम यही प्रकार समझ सकते हैं कि श्रेष्ठतियों और श्रेष्ठों की समर्थता का क्या स्वभाव है और श्रेष्ठों की भावनाओं का उसमें क्या भेद है। बूढ़ और श्रेष्ठपुरुष के उद्धारों को ले लेने के बाद निष्कर्ष निकालने की आवश्यकता नहीं रहती कि श्रेष्ठों के इन सम्बन्धी विचारों का शीघ्र क्या है।

महजदानी सिद्धों की भावनाओं में बूढ़ विरहात् पर खोर होना बूढ़ को भगवान् से भी बड़ा मानना भी एक विमेष बात थी। रहने की आवश्यकता नहीं कि श्रेष्ठों ने हम पूरी तरह स्वीकार किया है। उनका प्रमुख 'उत्तरी' शब्द उस समय बगवान् की सिद्धों और नामधारी नामधारी में समाज का ले व्यवहृत होता था। श्रेष्ठों में भगवान् का सर्वोत्तम नाम सत नाम या 'सतनाम' वहाँ है शान्तिरक्षा में नाम के द्वारा ईश्वर का वर्णन तो किया गया है और भीना में भी। श्री परमहंस चातुर्वर्णी में 'उत्तरी' शब्द की मूल परम्परा में 'सत्' शब्द का विचार करने हुए हम उद्धार में ले लो को दिया है। बगवान् साय (१) गीता ३.१५ की व्याख्या में ज्ञानेश्वरी पृष्ठ ७५ (रामचन्द्र शर्मा का अनुवाद)

(२) वेदों के बीच पृष्ठ १४ १५

(३) वेदों के उत्तरी शब्द की मूल परम्परा पृष्ठ ३-८

का ब्रह्म या ईश्वर के साथ एकाकार तो भीत परम्परा के साहित्य में अनेक बार किया गया है परन्तु स्पष्टतः 'सत्यनाम' शब्द ईश्वर वा ब्रह्म के लिये व्यव-
 हृत प्राचीन साहित्य में नहीं किया गया है। हम जानते हैं कि अंशुतर-निकाम
 में ब्रह्म को 'सच्चनाम' (सत्यनाम—सत्तनाम) कहा गया है^१। हमारा इह
 विश्वास है कि सन्त-साधना का 'सत्तनाम' पाकि 'सच्चनाम' ही है जो
 उच्चारण का एक नाम है। इसी प्रकार कबीर द्वारा आह्वय से प्रयुक्त 'सृति-निरति'
 शब्दों की अनेक व्याख्याएँ आचार्य जितमाह्न सेन आचार्य द्वारा प्रकाश
 द्विवेदी एवं अन्य सन्त साहित्य के अधिकारी विद्वानों के द्वारा की गई हैं।
 इस सम्बन्ध में हमारा विचार निम्न है कि कबीर की 'सृति' को बीड़
 साधना की 'स्मृति' से मिलाया जाहिye। 'स्मृति' का निष्पन्न करत समय इस
 सम्बन्ध में हम पहले भी कुछ कह चुके हैं। कबीर की 'निरति' वा वस्तुतः
 'विरति' ही है। इस सम्बन्ध में अधिक विवरण वहाँ सम्भव नहीं है।

कबीर की उल्टवांसियों पर सिद्ध उल्टवांसियों की पूरी
 चर्चा है इसका संकेत हम पहले कर चुके हैं। यहाँ कुछ उदाहरण देना
 आवश्यक होगा

उल्टवांसियों की उल्टवांसियाँ

बहुत विजायल बजिया बाँधे

मिसे मिसे विजायल सिंह बम जुने

कबीर की उल्टवांसियाँ

बैल विजायल गैया बाँध

लित-लित स्यार सिंह सौं जुने

इस प्रकार अन्य अनेक उल्टवांसियों की समता दिखाई जा सकती है।
 वस्तुतः सहजबानी बीड़ इस प्रकार की उल्टवांसियों का प्रयोग अधिकता
 से किया करत थे और कबीर ने इन्हें उन्हीं की परम्परा से सुनकर कवि पूर्वक
 प्रयोग किया था। सहजबान के सहज-मठ का परिणाम भी कबीर ने किया था।
 कबीर साहब कहते थे 'सहज समाधि बली' और सहज में उनका साधन
 वा सहज में ही इन्द्रियों पर अधिकार प्राप्त कर लेना। उनका कहना था—

सहज सहज सब कोइ कहै साहज न मनी कोइ।

सहजै जिन विषय सबी सहज कहोई सोइ ॥

सरोस्वपाद और कबीर की वाकियों में अनेक साम्य है। एक उदाहरण
 प्रस्तुत होगा।

(१) अंशुतर-निकाम जिस तीसरी पृष्ठ ३४६ जिस चौथी पृष्ठ २८९

(पाकि ईकत तीसराटी का संस्करण ।)

व्यापक यह तत्त्व है कि इसके उदाहरण न तो वैष्णव-वर्सनों में से ही और न भक्त-कवियों में से ही यहाँ देने की आवश्यकता है। सभी एक भाव से अपनी निर्बलता और शून्यता को प्रख्यापित करते हुए जैसे तुलसीदास को अपना प्रतिनिधि बनाकर प्रभु से पुकारते हैं 'बिष पिपूष सद्य कराहू बसिनि हिम तारि सकलु बिनु बेरे। तुम सम और ब्यासु कृपानिधि पुनि न पाछो हेरे'। भगवान् की कृपा के बिना भक्त का कोई हृद्य सहाय नहीं है। परन्तु बुद्ध का विचार तो सर्वथा मनुष्य के बीर्य और 'प्रधान' (प्रमत्त) पर ही आधारित है और उसमें तो मनुष्य का अधिक हृद्य सिवाय अपने साधन के और छास्ता के उदाहरण के और किसी बात में आधारित नहीं हो सकता। बाहर के लोकह सिध्यों में से उपसीव नामक शास्त्र ने जब भगवान् से पूछा था 'हे सक ! मैं अकेले भगवान् जीव (संसार-प्रवाह) को निराश्रित हो नष्ट करने की हिम्मत नहीं रखता। हे समस्त वस्तु ! आत्मजन ब्रह्मा को विवश आत्मय से मैं इस जीव (जब) को ठरूँ'। तो भगवान् का केवल यही उत्तर था 'आदिभक्त को वेद स्मृतिमान् ही कुछ नहीं हैं' की आत्मजन ब्रह्मा कर जीव पार करो। कामों को छोड़ कष्टों से विरक्त हो। पठ विन तुल्य-धर्म को देखो'। भक्ति-आवनामय प्राप्ति को यहाँ आस्था के ही संवाचन नहीं है। फिर जब भिक्षु भगवान् से प्रवर्णा पाता है तो उसके बोधोत्तम का भार वहाँ बुद्ध महं तथा सर्वपापेभ्यो मोक्षमिष्यामि मा शुच' बड़ कर जब 'विषमहं समुदरं मृत्युसंसारसागरम्' ऐसा उद्घोष कर था फिर 'तुलसीदास देतो' ऐसा ही कह कर नहीं लेते किन्तु उन वास्तविक छास्ता का कुछ कम ही और है या भिक्षु। यह बर्न सु-आस्था है, अच्छी प्रभर दुःख का दाय करने के लिए तू ब्रह्मचर्य का आचरण कर'। इस प्रकार भगवान् बड़ कहते हैं। तथापि भिक्षु की भिक्षुवारी अपने ऊपर नहीं लेते किन्तु ब्रह्म जीवन्पर्यन्त से धामिनि ब्रह्मचर्य करते हैं। उनको अपना छास्ता स्वीकार करने का तात्पर्य यह नहीं है कि तथापि किसी के परिचाया बन जाते हैं प्रत्युत बड़ तो केवल मार्ग के दिगाने वाले हैं और मार्ग तो स्वयं भिक्षु की ही जलना होगा। उनके मार्ग में तो बर्न ही केवल अपना है और अतदीय होने का ही तथापन का सर्वोत्तम उद्देश्य है। 'जो कुछ भी बीर्य के द्वारा प्राप्त है उसे प्राप्त किए बिना

मेरा बीर्य न बकेगा 'ऐसा सकलपद्मान् व्यक्तित्व ही बुद्ध के विचार में आत्मात्मन प्राप्त कर सकता है। यही बुद्ध के दर्शन का भक्ति के उत्पत्ति से महान् विमर्श है। भक्त अपने वक्त में विश्वास नहीं कर सकता मद्यपि वह निरम प्रयत्न चीस रहता है, वह जानता है कि विषय-वासगाएँ बुरी हैं और उन्हें जीतने के लिए निरन्तर प्रयत्न भी करता है किन्तु 'ही हारपी करि जतन विविध विधि' की विधयता मन्त में आ ही जाती है। इसीलिए भक्त कह उठता है 'मानत हूँ बभुराग तहाँ मति सी हरि तुम्हरे प्रेरे। तुलसिदास यह विपत्ति बाँधुरो तुम्हीं हैं सौ बने निचेरे'। भीतोक्त भक्तान् कृष्ण की बाणी कि माया का उत्पत्ति अत्यन्त कठिन होने पर भी भक्तान् की अनन्य धारणावृत्ति से सरक हो जाता है। इसी प्रवृत्ति का घातक है। कहने का तात्पर्य यह है कि पवित्रता के माप पर तो बल्लभ के बुद्ध दर्शन और भक्ति दर्शन दोनों ही इन्तक हैं किन्तु बुद्ध की बीर्यवती बाणी जब कि पुण्यार्थ को प्रधान वस्तु मानती है तो भक्ति की विकलतामयी बाणी उसकी अपर्याप्तता स्वीकार कर भक्तवत्तुपा भी बाह्य बानी होती है। एक आशय यदि विदुष्य ज्ञान और पुण्यार्थ की है तो दूसरी अशक्तता और भावना की भी। निर्वल भक्तवत्तुपा को कदाचित् दूसरी ही अधिक भावार्थक और आश्वासनकारी मालूम होती है। इसी न भक्ति और महायान धर्म बौद्ध धर्म की सकलता का सारा उत्पत्ति है किन्तु स्वविरवाद की अपर्याप्त प्रवृत्ति के कारण ही वह भी सभी युगों में बेबान्त दर्शन के साथ ही अधिक विचारशील लोगों में समझ का विषय हुआ है। इस प्रकार बुद्ध-दर्शन और भक्ति दर्शन के सम्बन्ध के समग्र प्रश्न को हमने इस बात में देखा कि जब कि बुद्ध की बाणी का समग्र जोर 'प्रतिपद्' अथवा मार्ग पर चलने में ही है भक्ति उसकी सुमनता के लिए भगवत्तुपा की भी कर्मिणी होती है। यदि भक्तवत्तुपा कोई वास्तविक और नियमित वस्तु है तो वह 'प्रधान' करने वाले को अवश्य स्वयं मिल ही

(१) ईसी ह्येका गुणवती नम आया कुररयया ।

जामेव ये प्रपद्यन्ते जायतेतां तरन्ति ते ॥

विनाइये वही 'अनन्यादिचलनयतो भाव' 'अनिरयनमय' मन्त्रव

भाव' 'गुण नै वरर्ष वचः—आत्मना मय मन्त्रवर्णो' 'जामेव तरन्ते वच'

'अनन्येनैव धोनेन. तैवामहं लब्धवती' 'मप्येव नम आचल्य'

'अस्तिस्वनिचादिनी' 'जामेव तरन्ते वच लब्धवचन' आदि, आदि ।

सरोरूपवाद—अहि मन पवन न संचरतु रवि प्राप्ति नाह पवेस ।

तहि बत बिल विधाम कह, सबहे कहिय उबैस ॥

कबीर—अहि मन सीह न संचरै, रवि उई नाहि जाय ।

रवि विषय का पम-गहूँ, तहें कबीर रहा जो लाह ॥

कबीर ने 'शून्य' शब्द का बहुत प्रयोग किया है, उन्होंने शून्य में समाधि लगाई है। 'मन-पवन' से उठन बाधा 'असमाजी सबय' शून्य है। तबहार चक्र को उन्होंने शून्यचक्र से मिटाया है। ऐसा कमता है कि कबीर ने अन्तः निर्बल बीर बीर शून्य तत्व को मिला दिया है। इस प्रकार कबीर ने निर्बल बाही बेहान्त बीर शून्यवादी बीधमत का हमें समझना ही दिया है जब कि उन्होंने कहा है 'कह कबीर बहें बसहु निर्बलन तहें किस बाह कि शून्य'। बहवाह और शून्यवाह की परिधि अनिर्बलनीयता में ही है, यह इस पर की स्पष्ट ध्वनि है।

हठयोग के कर्म में कबीर ने शरीर में सूर्य चन्द्र यंदा यमुना सरस्वती की स्थापना की है। सूर्य चक्र चक्र से मिल जाता है तब अनृत की प्राप्ति होती है। इस प्रकार की सब भाषा और हठयोग सम्बन्धी सब विचार उन्होंने बीड़ योगियों से किये हैं। इसी प्रकार कबीर अपने अनेक रहस्यवादी प्रतीकों के त्रिंये भी अपने पूर्ववर्ती बीड़ सिद्धों के जड़ी है। इस विषय का अधिक निकपण करना हमारे लिये अनावश्यक होता क्योंकि हिन्दी साहित्य के अनेक विद्वान् इसका निकपण कर चुके हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि कबीर के उपदेशों में अनेक बातें ऐसी हैं जिनकी बहुमत सनता बुद्ध के विचारों से हैं और कबीर के विचारों और उनकी अभिव्यक्ति के स्वरूपों की इसी प्रकार अनेकों बातें ऐसी हैं जो उन्होंने बीड़ धर्म में अन्तिम अवशिष्ट स्वरूप बीरवादी बीड़ सिद्धों और नाथपंथियों से ली हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि नाथपंथियों के अनेक यह बीड़ बीरवादी सिद्धों में से ही थे।

अब हम उत्तरी भारत के सबल मन्त्रों पूर्वी भारत के प्रेमरूपा भक्ति के उपासकों और महाराष्ट्र मन्त्रों की ओर मुड़ते हैं। तुलसीदास न भक्ति का स्वरूप स्पष्ट हुए कहा है 'भुक्ति सम्मत हरि भगति पब संभुत विरति विवेक'। मयत विरति विवेक' न उन्होंने साध-मय या सन्त-साधना को उपकाय दिया है भी हा बलदेवप्रसाद मिश्र के इस मत से हम सहमत हैं। इतना जोड़ देना आवश्यक होना कि विरति और विवेक ही बुद्ध और बीड़ धर्म के मुख्य

(१) देखिये उनके 'तुलसी-दर्शन' न तुलसीदास के भक्ति-धर्म का विवेचन।

सन्देश है और व्यक्त-धर्म का अनुसार ही साधुमत है। तुलसीदास की भक्ति नैतिक अधिकृष्टता है इसलिये वह बौद्ध साधना की माग्य है। तुलसीदास जैसे बेद-भक्त कवि ने देवताओं की लिप्ता की है इन्द्र को ईर्ष्यालु बताया है उसकी उपमा कृते से दी है। बौद्ध धर्म के मुख्य किन्तु निश्चित प्रभाव का इस साध्य माना जा सकता है। महाराष्ट्र के भक्त कवियों की यह एक विसयता है कि कृष्ण के माधुर्यमय जीवन को लेकर भी उन्होंने समाज-नीति का बहुत अधिक ध्यान रखा है और उनके धर्म ऐतान्त्रिक साधना में इतन दूर नहीं चले गये हैं जितने सूर के या अन्य कृष्णोपासक कवियों के। भक्ति अन्ततः एक रास ही है। सूरदास ने अन्त समय कहा था 'अवन नैन रूप रस माते'। भक्तान् बुद्ध का कोई उपासक इस प्रकार की बात उनके सम्बन्ध में नहीं कह सकता यद्यपि बुद्ध में भी अन्त सीम्हर्य है। मणि में रूप की आसक्ति कुछ न कुछ चाहिये बौद्ध साधना पूर्णतः अनासक्तिवाद है। बुद्ध के रूप-काय में हम रस-भक्त नहीं हो सकते जैसे कि कृष्ण या राम ने पद-धर्मों में। जब हम पाल्शिक दृष्टि में बौद्ध विचार और भक्ति-व्ययन का कुछ तुलनात्मक अध्ययन करेंगे।

मूल बुद्ध-धर्म और भक्ति साधना-तत्त्व का पारस्परिक विचार करते समय सब से पहले यही प्रश्न उपस्थित होता है कि कौन मुख्य है प्रतिपद् या

प्रपत्ति ? वास्तव में इस प्रश्न के हल में

बुद्ध 'प्रतिपद् (माग्य)' पर बुद्ध के विचार और भक्ति की भावना के सार इत हैं, जब कि भक्ति पारस्परिक सम्बन्ध का सारा तत्त्व निहित 'प्रपत्ति' (शरणागति) में है। नामात्मन ऐता कहा जा सकता है अधिक आश्वासन ग्रहण कि बुद्ध-धर्म में भक्ति का अभाव है।

करती है

भक्ति का प्रधान तत्त्व है शरणागति पूर्ण आत्म-विस्मृति और अपन उपास्य देव में

अनन्य निष्ठा। भक्ति धर्म का उद्देश्य चाहे किसी भी रूप में और किसी भी देव में हो वह भावना निरूपण ही नहीं जब कि अधिक बलवती मिलेगी। अनन्य भाव से उपास्य देव के प्रति शरणागति होना ही चाहिए। इसी को 'प्रपत्ति' कहा जाता है वैष्णव धर्म में। क्या शक्ति के वेदानी ब्रह्म का वगैरह के 'प्रेमा' भक्ति में दृष्टे हुए वैष्णव भावना का निर्मूलक में समाधि लगाने वाले उत्तर भाग्य के सत्य अथवा क्या राम परम राम मन सगुणायक मन नहीं अनन्य भाव से प्रभु की भक्ति का उद्देश्य है और उसे एवमात्र साधित का उपाय समझते हैं। इन्द्रा

जायगी^१ । और यदि जयवत्कुपा भिक्षु जाती है तो 'प्रतिपद्' पर सब ठकने में ही क्या सम्बेह है ? अथ विचार की दृष्टि से विभिन्न विचारों देने वाली भी वे विचार-मंडलियों जीवन में इसी विभिन्न नहीं हैं । कुछ भी हो विमेष तो यही प्रचलता देने में है और हम देखते हैं कि बुद्ध-दर्शन प्रतिपद् पर तो भक्ति-दर्शन 'प्रपत्ति' पर जोर देता है । ब्रह्मण की धर्म-परम्परा में तो इस प्रश्न को लेकर वैष्णवों के हो जाव ही हो गए । अर्थात् एक वे जो आचार्यार्थ को ही प्रमाण मानने लगे और दूसरे वे जो शरणावृत्ति को अधिक महत्त्वपूर्ण मानने लगे^२ । गोस्वामी तुलसीदास की भक्ति-मंडलि में हर्ष प्रतिपद् और प्रपत्ति का संतुलित रूप मिलता है । प्रपत्ति से बड़ा साधना का आरम्भ है परन्तु उसकी परीक्षा प्रतिपद् में है । गोस्वामी ब्रह्मचार्य के 'पुष्टिमात्र' में प्रपत्ति ही भक्ति का सर्वस्व हो गई है और प्रतिपद् पर अधिक जोर नहीं दिया गया है । यहां यह आपत्ति हो सकती कि बुद्ध के द्वारा भी तो शरणावृत्ति का विधान किया गया है और यहां भी तो 'बुद्ध चरणं गच्छामि-वर्णं चरणं गच्छामि-सर्वं चरणं गच्छामि' इस प्रकार शिष्यत्व की व्यवस्था है । किन्तु वह ध्यान रखना चाहिए कि यह शरणावृत्ति वैष्णव या भक्तिमयी शरणावृत्ति से सर्वथा भिन्न है । तत्काल ने अपनी शरीर-पूजा से तो भिक्षुओं को निरत करने और केवल मार्ग पर चलने का तो आदेश दिया ही^३ । साध ही किसी भी प्रकार की अपनी पूजा या उपासना का आदेश उन्होंने नहीं किया । महात्मा तो बोधि-राजकुमार द्वारा दिखाई हुई वैश्व-वर्णित पर चीन चले^४ और

- (१) 'भिक्षुओं यदि प्राची ईश्वर निर्माण के कारण कुछ-कुछ भीयते हैं तो अवश्य भिक्षुओं । तत्काल ने जल्दी ईश्वर के द्वारा निर्मित है जो कि वे आत्म-निहीन कुछ-बेवना को अनुभव करते हैं । यदि भिक्षुओं नहीं- तो भी भिक्षुओं तत्काल आत्म-निहीन कुछ-बेवना को अनुभव करते हैं- " वैश्वसुत (मणिमय-निकाय)
- (२) अर्थात् कमल-वृक्ष (जिनके प्रत्येक आचार्य वेदास्तदेशिक थे) और डेकरी (जिनके प्रत्येक आचार्य लोकाचार्य थे)
- (३) देखिए महापरिनिर्वाण सुत (धीम-निकाय में) 'जम्बावट्टा ना तुम्हें जलम्ब होय तत्कालतस्त लरीर पूजाय' ।
- (४) देखिए बोधिराज कुमार सुत में 'राजकुमार ! जिसे पुस्तों को समझ ली । अपना लो वाली प्रजाओं का समाल कर उन पर न चले' । आत्म की

मित्रों के द्वारा धर्म का पावन किए जाने पर ही उन्होंने अपने को सर्वोत्तम रूप में उत्कृष्ट और पूजित हुआ माना^१ । बन्धुत-बुद्ध धर्म और संघ की अनुस्मृति या छारणापति का प्रयोगन चार कार्यं सर्वों का साक्षात्कार और दुःख-विमुक्ति ही है^२ ? 'महानाम ! तुम छारणापति का स्मरण करो ऐसे में भगवान् जहन् सम्मक सम्बद्ध विद्या-वरण-सम्पन्न भुगत लोकविद् अनुपम पुण्य-धम्म-सारणी देव-मनुष्यों के शास्ता है । जिस समय महानाम ! कार्यं धारक छारणापति की अनुस्मरण करता है उस समय उसका चित्त न एव-किण्ट होता है न द्वेव-किण्ट न मोह-किण्ट । उसका चित्त अद्भुत मार्ग पर आपन्न होता है । इस प्रकार कार्यं धारक परमार्थ ज्ञान को प्राप्त होता है धर्म ज्ञान को प्राप्त होता है धर्म में संयुक्त हुआ वह आध्यात्मिक आनन्द को प्राप्त होता है महानाम ! तुम इस बुद्धा अनुस्मृति को प्राप्त कर यह भावना करो और फिर महानाम ! तुम धर्म का अनुस्मरण करो—भगवान् का धर्म सु-आस्मात् है उत्तम फलदायक है वाक्यान्तर में नहीं यही विचारों देने वाला और विज्ञा द्वारा अपने आप ही में आनन्द योग्य है और फिर महानाम ! तुम संघ वा अनुस्मरण करो भगवान् का धारक संघ सुप्रतिपन्न है भगवान् का धारक-सप अनु-प्रतिपन्न है^३ । उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है बुद्ध के शापना मार्ग में विद्यारणानुस्मृति वा एवमात्र उद्देश्य नैतिक ही है अन्य कोई

बोधि-राजकुमार के प्रति उचित अतिशय २४५ में दिये हैं अस्तव्यास ५ भी ।

(१) दैतिए महापरिनिष्वाय तुल (बीप २३३)

(२) विनाइये वो च बुद्धञ्च धम्मञ्च संघञ्च सरत्थं गतो ।

अत्तारि अरिय सत्त्वानि सम्मपञ्जाय वरतानि ॥

दुक्कं दुक्कालमुत्तारं दुक्कालसं च अतिवर्धं ।

अरियञ्चदुद्दण्डं धम्मं दुस्सुपणमगापिन्नं ॥

एवं सो सरत्थं सीमं एवं सरत्थवत्तमम् ।

एवं सरत्थमागम्य सरत्थदुक्का समुत्थानि ॥

(३) महानाम तुल (अंगुत्तर ११।२।२) दैतिए सर्वारित्तवाद वरपराम् में

भी यही विचार, 'बुद्धसंपवरान् धर्मान् अपीतान् उज्जोत्तम सः । निर्वाणं चिन्ति छारत्थं वो जाति छारत्थं वयम्' ॥ अतिपरिणीय ४।३२

रहस्यात्मक तरंग नहीं। कुछ भी हो बीड साधना का भी आरम्भ घरबायति से ही है ऐसा कहा जा सकता है। आचार्य बुद्धबोध ने एक जगह कहा है कि आध्यात्मिक जीवन के आरम्भ की धूमना देने वाली घरबायति ही है। घरबायति आध्यात्मिक जीवन के उदय का लक्षण है। यह एक महान् आध्यात्मिक धर्म है जिसकी सिद्धि भक्ति-वर्जन के समान स्वविराज बीड धर्म में भी हुई है। हम पहले देख चुके हैं कि भट्टा की कितनी महिमा बीड धर्म के आदिम स्वरूप में स्वीकृत है और भट्टा की निकसित अवस्था को ही आचार्य बुद्धबोध ने 'भक्ति' (भक्ति) कहा है। फिर बुद्ध-भक्ति के रूप में तो भक्ति बुद्ध के प्राथमिक धर्मों में भी विद्यमान थी। भगवान् के परम भक्तों के धर्म सारिपुत्र का समक प्रथि उद्गार है 'मार सेना को समन करने वाले बुद्ध एक ही के प्रति भट्टा रखना एक ही की करम आना एक ही को प्रणाम करना अवसावर से ठार सकता है'। इस एक वाक्य में अनन्य भक्ति के समग्र तत्त्व हमारी समझ से उपस्थित हैं। फिर घास्ता के इन्हीं परम ज्ञानी धर्म ने अपने घास्ता के प्रति जो उद्गार अपने परिनिर्वाण के लिए उनसे अन्तिम बिछाई के समक किये उनमें ही भक्ति-वर्ण का क्या कम परिपाक हुआ है। स्वविर (सारिपुत्र) ने रत्नवर्ण हाथों को पीछाकर घास्ता के चरणों को पकड़ कर कहा 'मते । इन चरणों की बलना के लिए सी हजार कस्यों से भी अधिक काल तक मैंने अवस्थ पारमिताएँ पूरी कीं। यह मेरा मनोरथ छिर तक पहुँच गया। अब आपके साथ फिर जगम के एक स्वाम में एकभित होना नहीं है। अब यह विश्वास छिन्न हो चुका। अनेक क्षण सहस्र बुद्धों के प्रवेश-स्वाम अजर, अमर, जेम सुख चीतक अवय निर्वाण पुर जाऊँगा। यदि मेरा कोई कामिक या बाह्यिक कर्म भगवान् की न कथा हो तो भगवान् क्षमा करें। मेरा जाने का समय है'। इसी प्रकार आनन्द के भी कई उद्गार स्वरणीय हैं। बीमार त्रिभु बकसि तो अपनी सभी भिक्ष के द्वारा कहे हुए बुद्ध-वचनों को भी भारपाई पर कैट्टे हुए नहीं लुन सकता था। भिरे किये यह उचित नहीं कि मैं भारपाई

- (१) भित्तिय प्रथम में सारिपुत्र-वचन के रूप में उद्धृत, देखिए त्रिभु अपरीषद् काण्ड का हिम्वी अनुवाद पृष्ठ २९६
- (२) देखिए बुद्धवर्ण पृष्ठ ५१३
- (३) उदाहरणतः उन्होंने परिनिर्वाण के समय कहा 'मैंने परम भट्टा के साथ ब्रह्म की सेवा की है। अब मैंने जीवन के भार को छोड़ दिया है'।

पर छोटे छास्ता के बच्चों को सुनूँ। बरती पर अपने को उतरवा कर चरणों बड़ बच्चों को सुना। इससे सिद्ध है कि व्यावहारिक रूप में बुद्ध के शिष्य अपने छास्ता को उपास्य वृष्टि से ही देखते थे और यह प्रवृत्ति विष्णु नागसेन के समय तक तो इतनी पहुँची कि मिश्रितग्रन्थ के स्वविरचाय-परम्परा के ही प्रत्यक्ष होने पर भी उसमें बुद्ध की पूजा और भक्ति जैसी बहुत सी बातें कही गई हैं^१। महायान के भक्ति तत्त्व को निश्चय ही इन से बहुत प्रेरणा मिली होगी। यही बड़ के विचार का भक्ति तत्त्व से संक्षिप्त सम्बन्ध निश्चय है।

महायान धर्म में भक्ति तत्त्व का किस बूढ़ रूप से समावेश हो गया यह हम पहले देखा चके हैं। हमने यह भी पहले देखा है कि बौद्धिस्तों जाति की पूजा और भगवान् बुद्ध की भगवत् के नाता महायान धर्मान और और पिता समझने की प्रवृत्ति किस प्रकार बौद्ध धर्म भक्ति तत्त्व में समा गई और मुक्त विमुक्त नैतिकवाद पर प्रतिष्ठित बौद्ध धर्म का कालान्तर में एक भक्तिमय स्वरूप प्राप्त कर गया। इन सब बातों का विवेचन हम चतुर्थ प्रकरण में चुके कर हैं^२। यहाँ इतना कह देना और आवश्यक होना कि बौद्ध धर्म में भक्ति के विकास के पूर्वरूप में प्रतिपद् और प्रपत्ति की भावना में समन्वय वा या प्रतिपद् का स्थान कुछ ठीका था। इस स्थिति का प्रतीक अवबोध का युग है। सौन्दरानन्द में भगवान् बुद्ध नन्द से कहते हैं 'अभ्यर्चनं मे न तथा प्रणामो धर्म'

- (१) वैश्विद मिश्रितग्रन्थ एक तरफ तो महास्वविर नागसेन यह कहते हैं, 'परिमिच्छन्तो महासाराज भगवा न न भगवा पुत्रं साविपत्ति बोधिमत्ते येन तथाप्यतस्त साविपत्ता पशुना, किं पण अनुपादितेसाय निज्जान भानुया परिनिब्बुतस्त' तो दूसरी ओर ही भविष्य भाव से कहने लगते हैं 'न न भगवा पुत्रं साविपत्ति असाविपत्तस्तैव तथागतस्त आचरन्तानाम्भन सम्मत्पटिपत्ति सेवता। तित्तो सम्पत्तिथो पक्कमन्ति। इमिना पि महासाराज कारचैन तथाप्यतस्त परिनिब्बुतस्त असाविपत्तास्तैव क्तो भविकारो भवन्तो नवति सत्ततो' मेण्डक पम्हो पृष्ठ १ (धम्मई विश्वविद्यालय का संस्करण)। लोकधर्म की भावना को इस प्रकार उत्साह देना ही भक्ति की जड़ों को प्रकट करना है।

- (२) वैशिष्ट्य पीछे महायान धर्म का विवेचन।

मर्षणा प्रतिपत्तिरेव'। अर्थात् मुझे प्रणाम करना मेरा वैसा सम्मान नहीं है बल्कि कि मर्ष का व्यञ्जन करना। बाद में बुद्ध की शरणायति प्रणाम हो गई और बर्माभ्यास पीछे। 'सुखावती-ब्यूड' की यही परिस्थिति है। मध्ययुगीन भक्ति से प्राप्त इसी अवस्था की अधिक समानता है। जब हम संज्ञाहक रूप से भक्ति-दर्शन और बौद्ध दर्शन के पारस्परिक सम्बन्ध पर जाते हैं।

भक्ति-दर्शन भी एक मार्ग है जिस प्रकार कि भूक्त बुद्ध-दर्शन वा। दोनों ही तत्त्वमीमांसा से विशेष सम्बन्ध नहीं रखते इसी अर्थ में कि मार्ग इनके लिए प्रमाण है। किन्तु यहाँ एक अन्तर भी है।

संज्ञाहक दृष्टि से बौद्ध दर्शन और भक्ति दर्शन का पारस्परिक सम्बन्ध—तत्त्वमीमांसा के क्षेत्र में—प्रमाण-मीमांसा के क्षेत्र में—आचारमीमांसा के क्षेत्र में—

भक्ति केवल कस्मा पर आश्रित है और बुद्ध में करना और बुद्ध दोनों है, बल्कि यों कहना चाहिए कि कस्मा से बुद्ध ही कुछ अधिक है। जिस प्रकार मोक्षामी तुलसीदास भी कहते हैं 'जो जान को बड़ी सुरपुर को तुलसीहि बड़ी बड़ी लावत जग जीवन राम गुलाम को उसी प्रकार बुद्ध भी साधना के पथ को कालान्तर की बीज नहीं मानते। इस जीवन में भक्तगण इतने 'रामचरणरसमत्' रहे कि उन्होंने पाई हुई भक्ति का भी निरादर किया। 'बरम न अरम न काम बधि परम बरई निरवान। जनम जनम रति रामपद यह बरवान न जान' ऐसा मोक्षामी तुलसीदास भी ने गाया और महाराष्ट्र में भी सन्त तुकाराम ने मोक्ष और मोक्ष को पैराने पड़ी हुई बीजें बतलाया। वे सब बातें बताती हैं कि भक्तों ने इसी जीवन में उस आनन्द को पाया वा जिससे परम और कुछ नहीं है। हमी अत्यन्त सब रूप निम्नाण को इसी जीवन में साक्षात्कार कर विष्णु सागर कह सकते थे 'सुगुण बत बीजाम। हम सुख ॥ जी रहे हैं। भक्तों ने तत्त्व मीमांसा नहीं की। वे प्राप्त वैष्णव आचार्यों के ही तत्त्ववाद पर अपनी प्रतिष्ठा रखते रहे। अतः बौद्ध दर्शन की तरह स्वतन्त्र विचार वा बीज उनमें कभी नहीं उग सका। हाँ बहीरदास जी इसके एक बड़े उदाहरण के रूप में हैं। 'जानी राह नू बने बहीरा' ऐसा मन्गीर दिनाद वही एक व्यक्ति; वे जो मध्ययुगीन भारत में कर लवते थे। जातिगण और बचनत सेव्या के

विचारों को सब से पहले इन्हीं महात्मा ने मध्ययुगीन भारत में बिम्बस्थित किया। जैसा हम पहले कह चुके हैं कबीर ने जब सृष्टि के बाह्य कारण का चिन्तन करते हुए यह कहा था 'कह कबीर जहाँ बसतु निरंजन तहाँ निष्कृ बाह कि सून्य' वो उन्होंने बीड़ों के शून्य और वरान्त के निर्गुण निश्चिकार—वो सन्तों का 'निरंजन' है—के बीच मध्यस्थता कर दी थी। 'तहाँ निष्कृ बाह कि सून्यम्' का उत्तर नासरीय सूक्त के ऋषि हैं केकर नायार्बुन सकर, बीहर्ष और ऐक्यों अन्य समीचियों की बड़ियाँ भी बाब तक नहीं ले सकी हैं। इसी शून्य में स्थान कर कबीर साहब जीतक हुए थे। 'तपन गई नीतक धया जब बुझि किया असनान'।^१ इतना जबरबस्त प्रभाव मध्ययुगीन छात्रना पर शून्यवाद का उपकषिप्त होता है कि महान् मुसकमान साधक मल्लिक महम्मद नामसी भी बिना गाए नहीं रहे। 'हई जब तर्क पुन यह जप तप सब साधना। जानि परै जब सुम मुहमद छोई सिद्ध था। भा जब छोह सो सुजहि जाने। सुजहि तैं सब जग पहचाने। सुजहि तैं है सुम जपाती। सुजहि त जपजहि बहु जाती। सुजहि माह इन्द्र बरम्हया। सुजहि ते टीके नमकण्या। सुजहि ते उपजे सब कोई। पुनि बुझाइ सब सुजहि होई। सुजहि सात सरन उपगही। सुजहि सातों बरति तगही। सुजहि ठठ काम सब एका। बीरहि काम पिच्छ सगरे का। सुजम सुजम सब ठगगही। सुजहि मेह सब रहे समारि'। इतना ही नहीं परम तत्त्व को वे 'पुपुत तैं मुपुत सुम तैं सुम' भी कहते हैं और फिर शून्य और ब्रह्म अथवा आत्म-ब्रह्म का वह समन्वय करते हैं जिसको आज तक कोई भारतीय दार्शनिक नहीं कर सका है 'हुता भी सुजम सुम नार्न ठावै ना सूर सबर। तही पाप नहि पुन मुहमद नापुहि आपु आपु मई'। निश्चय ही यहाँ नायार्बुन (शून्यवाद) और शंकर (ब्रह्मवाद) दोनों के ही ब्रह्मितीय समन्वय को इस सूची साधक ने इन दिया है। जिस प्रकार तत्त्व-मीमांसा के क्षेत्र की ओर भक्तों ने विशेष ध्यान नहीं दिया उसी प्रकार प्रमाण-मीमांसा की भी उन्होंने कोई चिन्ता नहीं की। वेद के प्रामाण्य को ही प्रायः सब ने स्वीकार किया ही। श्रुति सम्मत हरि भक्ति पथ मोस्वामी तुलसीदास जी ने भी कहा 'बसिज म समर्य रामदास ने भी अपने 'दासबोध' में बह-भक्ति की रापय की और ता और जायसी भी ता इस पर

(१) निम्नाइये अन्वय भी—'हह जीहि बेहूब गया किया सुझि असनान' 'सहज सुम में रही समाना।

मर्या से विरहित नहीं हो सके। 'बेद पन्थ को नहीं चकहि ते भूछहि बन मांस। भूँठ बोल फिर रहै न राँचा। पण्डित सोइ बेद मत साँचा॥ बेद बचन मुख साँच को कहा। सो भुज जुन बहिरि होइ रहा'। भंजीन वैष्णव भक्त तो इससे भी जाने बड़ गए। उन्होंने न केवल बेद को ही प्रमाण माना किन्तु श्रीमद्भागवत पुराण को भी सर्वसाधनचक्रवर्तिन का स्वस्म्य के दिया। 'अस्मिन्-सम्दर्भ' में तो 'नवीनबीलाभुम्भ वैदिकमपि वार्त्त नाम्यसेत्' इसका भी प्रतिपादन किया गया और श्री रूप मोक्षामी जी ने अपने संक्षेप आत्मवतामृत में मुक्तिविस्तार करते हुए 'प्रधानत्वात् प्रमाणेषु शब्द एव प्रमाप्यते' यह भी कहा जो बीड़ विचार की पर मर्या के किसी भी स्तर से कोई भेद नहीं ला सकता। यह विद्या विद्वत्क बीड़ विचार से विपरीत नहीं है। चूँकि मनीषी आचार्यों की मक्ति की सिद्धि प्रधानतया बेद से न होकर श्रीमद्भागवत से ही होती है इसलिये वे इतना भी कहने से नहीं चूके हैं 'बेदेर भिपुड बर्ष भूमने ना जान। पुराण बावन सेई बर्ष करये निरुपय'। सम्भवतः यह शब्द प्रमाण की उसकी आत्मनिक सीमा तक बढ़ाना है। किन्तु सम्भवतः यह प्रकृति उत्कासीन कठोर तर्कवाद के प्रति प्रतिक्रिया रूप में ही भी जसा कि सार्वभौम के इन शब्दों से भी प्रकट है—'तर्क दास्ने जड़ आनि मैके कीहृष्य। जाने हवाहते तुमि प्रताप प्रचय'। इतिहास की मक्ति परम्परा जिसमें वेदान्त की भावना एक सम्भीर रूप से सर्वत्र निहित है इस विषय में बड़ी संमत है। उक्त रूप तो कबीर में ही हमें सभी प्रकार के वर्णनों को तोड़ने का मिलाता है फिर चाहे वे वर्णन बेद के हों या किसी अन्य के। साधु सती और सूरमा इन पदतर कोट नाहि। जपन पन्थ को पय बरें किमें ली कहा समाहि। जिस अहम्प्य बीर्य को बुद्ध ने प्रारम्भ किया या उसी की एक झलक इन शब्दों में कहीं जगदी मिलती है 'साध का खेल तो विष्ट बेडा मठी सती और सूर की भास जाने। सूर भमसाग है पछक दो बार का सती भमसाग पछक एक जाने। साध संग्राम है रैन दिन भूमना। हैह पवीत का काम भाई'। बलाक का वैष्णव धर्म जिसका स्वस्म्य 'श्रृंगारिक रहस्यवाद' का वा नैतिक तन्त्रों की कुछ अवहेलना ही करता रहा कम-से-कम उसने इसे प्रधान स्थान नहीं दिया और इस कमी को श्री सुधीर कुमार ने भी स्वीकार किया है^१। अन्वया अथ मणि सम्प्रदाया ने स्पष्टतया नीति उत्प

(१) देखिए उनका वैष्णव कोष पृष्ठ भूषणेश्वर इन अन्वय' अध्याय ६। स्वयं भी वैष्णव वेद अथवा उनके उपदेशों में तो इन कमी का आरोप करना

को एक प्रबल स्वाम अपनी भक्ति साधना में दिया है। बाह्य कर्मकाण्ड का भी प्रायः सभी ब्रह्म अभाव हैं। 'पादों में जानिबो करम फल भरि भरि बेद परोसो' लुक्छीदास ने कहा है जो ब्रह्मचारी नाम के प्रति भीष्ट प्रवृत्ति के अनुरूप ही है।

इस प्रकार एक अनन्यसाधारण आध्यात्मिक वायु-मण्डल मध्ययुगीन भारत में भक्तों की परम्परा के द्वारा भारत के एक कोने से दूसरे कोने तक कहीं साक्षी सबही सुना कर वहीं 'मयल मुख बैनी' राम बसा वा अवन कटाकर, कहीं प्रभु की ह्माकिनी रावित के साक्षात्कार करा कर, कहीं 'न तुम्हीं सोइहीं राम हा अलकासी' ऐसा आश्वासन देकर, प्रसारित किया गया जो निश्चय ही निर्बल मनुष्यों में (संशय कीन है ?) आरिष्यगुण का सम्हार करने का अद्भुत सामर्थ्य रखता है। निश्चय ही इस मार्ग पर जो चलते हैं वे भी अवश्य ही काटते हैं यही अमृत परोसा हुआ अपने लिए देखते हैं महान् ओष को वे ठरते हैं अपना भी कहिए कि महान् ओष ही इनके लिए मूल बात है। 'राम अपठ मधसिन्धु मुकाही' यह वाणी सत्य से खाली नहीं है और न असत्य है भक्ति मार्ग के विषय में कही हुई यह उक्ति ही 'सबहि मुलम सब दिन सब बैसा। सेवत साधर समन कसेसा'। सन्निदानम्बमय राम के हृदय में रहने अमानाचकार प्रवेश नहीं कर सकता नाम नहीं टूट कर सकता विषय की तो चार्ना ही नहीं रहनी। 'राम करित जे सुनत अचारी। रम बिगय जाना तिन्ह नाही'। अपरिमित आश्वासनप्रद साधना भक्ति है। पानी से पानी के तिल्ये यहां आश्वासन हैं। ज्ञान और वैराग्य की साधना कक्षियुग में नहीं है। 'संन्यास लेते ही मन बिगन्ता है और 'मुक तपनेहु न ओष सिबि साधन'। इसी बुमिरा को लेकर भक्ति चलनी है। वह ज्ञान विराग और वैदिक ज्ञान को विध्या नहीं बल्की। 'ओ सब धानि खरी। परम्पु उसको ग्रहण करने की शायना

बाब ही होगी—सबे परस्त्रीरूपति नाहि बरिहास। रबी बैकि दूरे प्रभ हवेन एक पाग'। इसी प्रकार उनका 'पदेन भी 'ए' सब दुष्ट हय बैराग लताग। सब कहा ना पाव करि दिखरास ॥ वृषाक महत्प्रोह स्वय-सार सम। निर्दोष ब्रह्म्य बहु दधि अटिचम ॥ लकोपचारक प्राप्त दुर्लभ शरण। अवाय निरीह गिर बिजिन दग्गज ॥ दिग्भक्त अग्रजल मानव अमात्री। यम्भेर बरय मैत्र बरि दल कीर्ती ॥ ज्ञान बिदा के लक्षण भी तो यही है।

तो कस्मिन् के मनुष्य में नहीं है। इसलिये जिसको राम नाम प्रिय है 'ताको बनो जगह कलि कासहुं बाधि मध्य परिनामो'। हम जानते हैं कि नाम साधना का महान् आस्वादन बीड धर्म को भी बाद में मिला जो एक महा आध्यात्मिक प्राप्ति थी। 'बाकी प्रीति प्रतीति जहाँ तहाँ ताको काय सरो' कह कर शक्तों ने इन साधनाओं से सम्बन्ध स्थापित कर लिया है। इस प्रकार भक्ति का धर्मन भी एक अनुसर क्य से भारत में पवित्रता का स्थापन करने वाला ही हुआ और चूँकि भक्ति अपने विशुद्ध रूप में उन्हीं विरागादि गुणों को सम्पादन करने वाली होती है जिनके लिए बोधि पक्षीय धर्मों का उपयोग या अर्थ वह भी साक्षात् के साधन का एक अंग ही समझी जा सकती है ऐसा कहने का हम प्रस्ताव रखते हैं 'बोधिमी ! जिन धर्मों को तु जाने कि वे विरक्त के लिए हैं सराव के लिए नहीं विरोध के लिए हैं संशय के लिए नहीं अवग्रह के लिए हैं संघर्ष के लिए नहीं इच्छाओं को कम करने के लिए हैं इच्छाओं को बढ़ाने के लिए नहीं संतोष के लिए हैं असंतोष के लिए नहीं एकान्त के लिए हैं शोक के लिए नहीं उद्योगिता के लिए हैं अनुद्योगिता के लिए नहीं सरलता के लिए हैं कठिनाई के लिए नहीं। तो तु बोधिमी ! सोचो जाने जानना कि वह धर्म है वह विषय है वह साक्षात् का साधन है। चूँकि हम अत-सहस्र शक्तों के अनुभव पर जानते हैं कि भक्ति-धर्म ज्ञान उपयोगी है ब्रह्मचर्य-उपयोगी है वह निर्द्वेष के लिए, विराग के लिए, निरोध के लिए उपग्रह के लिए, अभिज्ञा के लिए, संशय के लिए और निर्वाण के लिए सम्मक रूप से उचित किया जाने पर होता है अतः हम विमर्यादापूर्वक कह सकते हैं (केवल नीति-दिक्षा को लेकर) कि वह (बोधि-पक्षीय धर्मों के) साक्षात् का भी सोचो जाने धर्म भी है विषय भी है और साधन भी है, बड़ा एक कि वह उपर्युक्त उद्देश्यों की पूर्ति करता है। महायोगी बीड धर्म नाम जप करन सब जाता है और वैष्णव साधक सब साधना करने रूप जाता है कबहुँक ही यहि रहनि 'रहीयो' तो प्रतिपद् और प्रपत्ति मिल जाती है और यही भारतीय साधना का धर्म सिद्ध है। और फिर पूज्य न पूज्यनिबल्ल बल्ल कह कर तो निश्चय ही भगवान् ने कुछ बाकी ही नहीं छोड़ा। बिना भक्ति और यज्ञ के बीड धर्म के प्रथम फल का साक्षात्कार नहीं किया जा सकता है उसका अन्तिम फल तो प्रज्ञा ही है।

ओ—बौद्ध दर्शन और तन्त्र सिद्धान्त

अप्य भारतीय साधनाओं की तरह तन्त्रों की साधना भी अत्यन्त प्राचीन है। सम्भवतः यह प्रागैतिहासिक भी हो सकती है क्योंकि मिथ आदि देशों में भी पुराने समय में तान्त्रिकों की किसी-न-किसी तन्त्र दर्शन के स्वरूप प्रकार परम्परा का पता लगा ही है। अर्थात् वेदों और सिद्धान्तों पर एक ही मन्त्र-तंत्रों की बरामद ही है। तन्त्र शब्द का अर्थ विहंगम दृष्टि किया गया है यह शास्त्र-यो ज्ञान का विस्तार करे। 'तन्मते विस्तार्यते ज्ञानमनेन इति तन्त्रम्'। इसी प्रकार ही तन्त्र सिद्धान्त नामक शब्द में यह भी कहा गया है कि 'तन्मोति विपुला नर्मान् तन्त्रमग्नसमन्विताम्'। अर्थात् यस्मात् तन्त्रमित्यभिधीयते। तात्पर्य यह कि शास्त्र सिद्धान्त अनुष्ठान और दर्शन के अर्थ में 'तन्त्र' शब्द का प्रयोग प्राचीन भारतीय साहित्य में उपलब्ध होता है। भगवान् संकर ने सांख्य-वैशेषिक-प्रवासी के लिए भी 'स्मृतिरथ तन्मास्या परमपिप्रणीता' ऐसा कहा है। इसी प्रकार श्याव दर्शन और योग दर्शन तक के लिए भी उनके साथ तन्त्र शब्द का प्रयोग महाभारत में उपलब्ध होता है। तन्त्र का पर्यायवाची शब्द ही 'आगम' है। तत्त्व-बीजारही में सप्ततन्त्रस्वर्णन बाधस्तति मिथ ने आगम शब्द का अर्थ हम प्रचार किया है आगच्छन्ति बद्धिमारेहन्ति यस्मान् अम्युदयनिर्ध्वेयमोपाया स आगमः। तन्त्रों या आगमों के तीन प्रकार बताए गए हैं। बीजवागम (वाग्म्यवागम या आगवत) दीर्घागम और शास्त्रागम। महाभारत-काल से ही इन मनो का बधन सतत होता चला आया है और उनमें कठ प्रकार से जो उनका विभाजन किया गया है उनमें निरक्षय ही बहुत से बीजवागमों के मन भी स्वभावन जा ही जाते हैं। विष्णु तन्त्र की इतनी व्यापक भावना मने न हमारा महा प्रयोजन नहीं है। निरक्षय ही दीर्घ शास्त्र और प्रायश्चित्त सिद्धान्तों के भी निरक्षय करण स हम महा कोई प्रयोजन नहीं है। महा हमारा तात्पर्य केवल उन सम्प्रदायों की विचार प्रणाली में ही जो वैदिक परम्परा के मूलन बौद्ध परम्परा में भी प्रथम बार आनी सामान्य प्रकृतिया से उमरी जा का योग्यता कर रहे हैं और जिन्होंने बौद्ध धर्म को तो विस्तार विस्तृत ही कर दिया।

(१) बौद्ध धर्म २१११२ में १

(२) ११३

आध्यात्मिक मार्गों से ही और ये मार्ग बीड वर्ग ही दे सकता है, क्योंकि सार्वभौम तत्व उसी में सब से अधिक है नैतिक अनुभूति की व्यापकता उसी की सब से अधिक तीव्र है कर्मकाण्ड उसी में सब से कम है और वैज्ञानिक तत्त्वों से उसी का सब से अधिक साम्य है। आध्यात्मिक संस्कृति पर उसी ने सब से अधिक जोर दिया है और लोक-कल्याण के लिए सेवा-वर्म का भी विस्तार करने दिया है। मनस्तव का अत्यन्त यत्नीय पर्यवेक्षण करके उसने अपने नैतिक तत्व का निर्माण किया है जिसे मिया बामिक विश्वासों से ऊँचा हुआ मनुष्य आज चाहता है। चाही यह कि अनेक कारणों से बीड वर्ग और वर्णन न केवल भारत के ही किन्तु सम्पूर्ण विश्व के वाक्यव्यवस्था का कारण बन गया है।

भारतीय विचार की तो अभी जागृति ही हुई है। उसे अपने आदर्श पूर्ण के चिन्तन आदि कुछ भी स्मरण नहीं रहे। मर घटावों में वह बुरा सोच, जबकि संसार वैज्ञानिक मार्ग पर बढ़ रहा था।

एक छम्बी मूर्खों के अभी उसकी मूर्खता बनी है। वह सोचता है कि जब भारतीय विचारों की मेरे भी आदर्श हैं तब पर मैं अपने जीवन कभी स्फूर्तिमय जागृति का निर्माण कर सकता हूँ। बहुत वह कह रहा और आत्मस्वरूपानुसूति न्याय होगा कि इस नव-जागरण में प्रचार करने वास्तव में नहीं रहे हैं किन्तु उल्टा सम्पूर्ण

ही किया था। हमें अपने कुछ मात्रात्मक संकर और अशोक क्य स्मरण थे? जब इन विषयक अध्ययन गवेषण और मत्प्राप्त्यन पहले अंग्रेजों ने किया तब तो उनके पक्षधरों पर हम इसमें प्रवृत्त हुए। कुछ और बीड वर्ग के विषय में तो यह एक अत्यन्त आत्मव्यवस्थाक रूप से ठीक ही है। सर्ववर्ण संघर्ष और 'संकर विभिन्न' के वर्णों को छोड़ कर हम सुपान या उनके वर्ण के विषय में क्या बलिबा रखते थे? कुछ को विचार्य नास्तिक वेदविम्वक और प्रजाओं के विमोहन करने को जाए हुए अथवा विष्णु के अवतार को छोड़ और हम क्या जानते थे? सब से पहले सत्याग्रही नववर्धनिय और स्वतन्त्रता विदेशियों ने ही तो बीड वर्ग और वर्णन का अध्ययन प्रारम्भ किया। प्रारम्भिक रूप से मौलिक बीड वर्णन सम्बन्धी ज्ञान हमने सब से पहले विदेशी विद्वानों से ही तो तो पाया। पश्चिम में ही तो ट्यून्बर, स्पीडल बैस्टरपाई वाइस्वर्थ जेम्स एस्विन फील्डहॉल एन्डरसन बैडल पिस्तल मिनयड, एडमंड हार्डी, जोस्टनवर्म कर्न विम्वेट, रिचार्ड मीण्डि पयड डेविड्स पापमर, बीमर, बिडिड ई में कार्लोस्टर, वागर्स पूर्ण वारेन बीगे ओडर, बीकोबी जैनन

इतिहास प्रिय मूर, सर चासर्ज इतिहास किमोन डिमर और नेरवास्की
 बादि मनीषियों ने सर्वप्रथम पाकि प्रन्थों का सम्पादन अनुदान और बौद्ध धर्म
 और दर्शन पर स्वतंत्र दृष्टि रखने का प्रयत्न किया। हमारे यहां तो भिक्षु उत्तम
 की यह सम्पत्ति अधिकता ही कि समग्र विपिठक साहित्य अपने मूक रूप में
 नाबरी बस्तियों में ही जा जाय जमी तक पूरी नहीं हो पाई है। क्या यह हमारे
 वायरन का कथन है? क्या पाकि टेक्स्ट सोसायटी के कम-से-कम अनुकरण
 के ही हम योग्य नहीं हैं? किन्तु कुछ आत्मानुस्मृति के बिना हमने मिलते हैं।
 यह कुछ प्रसन्नता की बात है कि हम भी अपने यहां बुद्धवत् इन्द्राव घास्नी
 बर्मान्ध कोसम्बी बोधीमाधव बाहुजा सतीसचन्द्र विद्याभूषण सुरिगोड सुमंगल
 बापट, हरिताप हे अनागारिक बम्पपाक युनरत्न जयविक्रम नारद, सिद्धार्थ
 मज्झिमाव दत्त सांस्कृत्यायन आनन्द कौसल्यायन और भिक्षु जयदीप कास्मप जैसे
 कतिपय नाम गिना सकते हैं जिन्होंने पाकि एवं बौद्ध धर्म और दर्शन के क्षेत्र में
 बहुत प्रयत्नशील कार्य किया है। किन्तु इतना ही पर्याप्त है यह कौन कहेगा?
 जिस सर्वविध और सब दिशाओं में प्रसरणशील स्फूर्तिमय वायरन के लक्षण
 हमारे राष्ट्रीय और सांस्कृतिक जीवन में कुछ दिनों से प्रकट हो रहे हैं उनके
 परिणामस्वरूप बुद्धानुस्मृति की भी तो एक अभिनव रूप वायरन कर हमारे हृदय
 पटल पर बना ही चाहिए ताकि उन विद्वत्-वृत्त की उन दैव और मनुष्यों के
 वास्ता की बीजबन्दी वाली हमारे सर्वविध जीवन का परिष्कार करे और हम
 उनके सन्देश को सुन सब्बें स्वयं अपनी ही भाव की कोश-आपा में राष्ट्र-भाषा
 हिन्दी में उसकी गौरव-वृद्धि के क्रिये।

आधुनिक युग सर्वत्र ही एक अमृतपूर्ण परीक्षण का युग है। सर्वत्र
 मनुष्यों के विचार में एक अमृत क्षण है। परम्परागत धर्मों के बन्धन
 डीसे पड़ गए हैं। जड़बारी वैज्ञानिक तत्त्ववाद के
 आधुनिक युग सर्वत्र ही भी निष्कर्ष आस्थासमकारी नहीं है। धार्मिक
 नेताओं की लोभपता और भोगवारी प्रवृत्ति के
 कारण विचारकों की उनमें यथा नहीं रही।
 कोई नहीं जानता कि मनुष्य का अभिप्राय क्या
 है। 'अन्धेनैव मीयमाना बधाम्बा' की उपनिषद्
 वाली आज लुप्त चरितार्थ हो रही है। सभी धर्म
 और मार्ग आज परीक्षा में होकर गुजर रहे हैं।
 महान् हृदय-जन्मन चारों ओर दिखाई पड़ रहा है। कहने की आवश्यकता

ताम्रिक लोग बन्धुत प्रतीकों का प्रयोग करते थे और बड़े मोती होने का भी दावा करते थे। उनका प्रभाव बीड़ों पर पड़ा और बीड़ों ने भी उनको बहुत कुछ बान दिया। निम्नेपत नैपाक और बंगाल में सर्वोत्तम-सम्बन्ध सरस और धान्यों ने बहुत सी बातें बीड़ों से लीं। किन्तु और केवल मध्यमा ताम्रिक दृष्टि से बुद्ध की शिक्षाओं में और तत्काल प्रतिपद पर प्रतिष्ठित शिक्षान्तों में कुछ भी समन्वय नहीं था। जबकि बुद्ध ने मध्यमा प्रतिपद पर और दिया था अतः बीड़ बर्म में इन्तजोग बन्ध-तन्त्र आदि को प्रोत्साहन नहीं था अपर्यन्तरी बातों को तो होता ही कहाँ से। अतः जब बीड़ बर्म में बीरासी शिक्षों का पुनः आया तबका दर्शन महापंडित उद्भुत शांतिपावन ने अपने ग्रन्थ 'पुरातत्व निबन्धावली' में विस्तार से दिया है। तो यह भारत में बीड़ बर्म के दूरे दिनों का ही सूचक था। उपासना चाहे भैरव मन्त्री की हो चाहे बुद्ध और तारा की उस पर बुद्ध-बर्म ठिक नहीं सकता था और ऐसा ही हुआ भी। हम पहले कह चुके हैं कि तुरानी देशों में बीड़ बर्म के प्रचार की आवश्यकता के परिणाम-स्वरूप ताम्रिकता का समावेश बीड़ बर्म में हो गया जबकि मैं कहना चाहिये कि उन देशों की ताम्रिक पृष्ठभूमि को स्वीकार कर बीड़ बर्म ने उसके माध्यम से अपना संविष्ट देना शुरू किया। ताम्रिक का कामाई बीड़ बर्म और चीन और जापान के शिपोन (यंग यान सम्प्रदाय) इसी प्रकृति के परिणाम हैं। 'रहस्यात्मक' मन्त्रों के उच्चारण में बीड़ बर्म में भी और पकड़ा। 'यते यते परमते परसंपते बोधि स्वाहा' (हे बोधि ! पार चले चले पार चले गये पार पहुँच गये स्वाहा) जैसे मन्त्रों की आनुति प्रजापारमिता के प्राप्त्यर्थ होने लगी। मन्त्रवादी सम्प्रदायों में ही वही ध्यान (बौद्ध) बीड़ बर्म के लालों अनुयायी आज भी 'प्रजा पारमिता हृदय मूर्ध' के इस मन्त्र का अप प्रतिबिल करते हैं। 'स्वाहा' शब्द बता रहा है कि वैदिक ब्रह्मवाद का अनिवार्य प्रभाव भी बीड़ तन्त्रवाद पर पड़ा है। बुद्ध के मुख उपदेशों के अनुसार प्रजा की प्राप्ति के लिए शीघ्र और ध्यान का अभ्यास आवश्यक है मन्त्रों की आनुति से वह नहीं मिल सकती। परन्तु वह परिवर्तन बीड़ शास्त्रा में आ गया। बुद्ध ने कहा था 'मन्त्रोच्चारण एवं अग्नि आहुति द्वारा अन्न-मरुत से युक्ति नहीं होती। मन्त्रोच्चारण करने से और आहुति आदि देने से विपरीत

(१) पुरातत्व निबन्धावली, पृष्ठ १३५ १६
(२) देखिये सुमुडी : एसेम्बल इन बीज बुद्धिजन (बर्ज सीरीज) पृष्ठ २ २

की पूर्णा वृद्ध होनी है^१। बुद्ध की शिक्षाओं के अनुसार योग की श्रद्धाओं में न शान्ति है और न संयम। परन्तु बाद में बौद्ध धर्म में यह सब चमक पड़ा।

जब इस प्रकार बौद्ध धर्म में तान्त्रिकता का समावेश हो गया तो जैसा कि हम पहले कह चुके हैं उसमें अनेक दोष उत्पन्न हो गए जिनका वर्धन तान्त्रिक बुद्धि से यहाँ उपयुक्त न होता। न केवल उत्तरकाशीन बौद्ध धर्म में धार्मिक किन्तु दार्शनिक क्षेत्र में भी नये-नये तान्त्रिकता का समावेश सम्पन्न कर बुद्ध को अनेक योग की श्रद्धाओं का उपदेष्टा बताया गया और वह भी विधुतिवर्तों को प्राप्त करने के लिए। प्रातिमोक्ष सीक विजु-संघ से कृपित हो गया और मानाचारी लोग मंदिर और मठों का भी प्रचार करने लगे।

इसीलिए बौद्ध धर्म और धर्मों की परिशुद्धि की भी आवश्यकता प्रतीत हुई और वह काम संकर ने बड़ी लगन के साथ किया। परिणामतः जिस कार्य-सनातन धर्म रूप महानगर से बौद्ध धर्म निकला था उसी में बाद में नामरूप जोड़कर वह मिश्र गया और यह काम भारत में विशेषतः तान्त्रिकता के बौद्ध धर्म में प्रचल करने के कारण ही हुआ। यहाँ यह कह देना अन्यायपूर्ण न होगा कि बौद्ध धर्म का यह अन्तिम भग्न तान्त्रिक रूप भी नाय-वन्द्य और सम्य-साधना पर अपने प्रभाव की क्षमिष्ठ छाप छोड़ गया है जिसका विवेचन हम पहले कर चुके हैं।

अ—बौद्ध दर्शन और आधुनिक भारतीय विचार

आधुनिक भारतीय विचार में और न केवल आधुनिक भारतीय विचार में ही यदि तु ममत्व विचार के विस्तार में बौद्ध धर्म अपने दर्शन को पूर्ण प्राप्ति कर रहा है। जैसा कि सर जेम्स जयकिन्स ने कहा है 'बौद्ध धर्म ही आधी सत्ता का धर्म होगा'^२। यह सत्ता का विस्तार ही नहीं किन्तु एक गत्य है। धर्म में तान्त्रिक युग के सर्वोच्च

(१) बुद्ध चरित १९१७-५९

(२) देखिए इनका इस विषय पर निबन्ध 'विश्ववाणी' (मई १९४२ बौद्ध संस्कृति श्रृंखला) पृष्ठ ५०१-५२६

आध्यात्मिक आदर्शों से ही बीर में आदर्श बीड वर्म ही से सफ़ा है क्योंकि सार्वभौम तत्व उसी में सब से अधिक है नैतिक अनुमृति की व्यापकता उसी की सब से अधिक सीढ़ी है कर्मकाण्ड उसी में सब से कम है और वैज्ञानिक निष्कर्षों से उसी का सब से अधिक साम्य है । आध्यात्मिक संस्कृति पर उसी ने सब से अधिक बीर बिबा है और लोक-कल्याण के लिए सेवा-धर्म का भी विस्तार उसने किया है । मनस्तव का अत्यन्त सम्भीर पर्ववेक्षण करके उसने अपने नैतिक तत्व का निर्माण किया है जिसे भिन्ना धार्मिक विस्थाओं से ऊँचा हुआ अनुभूत आज चाहता है । सारांश यह कि अनेक कारणों से बीड वर्म और वर्शन न केवल भारत के ही किन्तु सम्पूर्ण विश्व के आकर्षक का कारण बन गया है ।

धाट्टीय विचार की तो बड़ी आपुति ही हुई है । उसे अपने आदर्श पूरे के विस्तृत आदि कुछ भी स्मरण नहीं रहे थे । यह सताष्टी में वह बूढ़ सोमा जबकि उससे वैज्ञानिक मार्ग पर बढ़ रहा था ।

एक छावनी मूर्च्छा के अग्री उसकी पूर्णता बनी है । वह सोचता है कि बाद भारतीय विचार की भेरे भी आदर्श हैं जिन पर मैं अपने जीवन अग्री स्फूर्तिमय आपुति का निर्माण कर सकता हूँ । यहाँ वह कह देना और आत्मस्वरूपानुसृति न्याय्य होगा कि इस नव-आवरण में प्रबल कारण वास्तव में नहीं रहे हैं जिन्होंने उसका सम्मोहन भी किया था ।

हमें अपने कुछ पात्रवर्णन संकर और अश्लील रूप स्मरण थे ? जब इन विषयक अध्ययन गवेषण और मत्प्राप्त्यन पहले बौद्धों ने किया तभी तो उनके पदचिह्नों पर हम इसमें प्रवृत्त हुए । कुछ और बीड वर्शन के विषय में तो यह एक अत्यन्त आवश्यकतापूर्ण रूप से ठीक ही है । सर्वशर्त संज्ञ और संकर विभिन्न क वर्णनों को छोड़ कर हम सुगम या उनके वर्म के विषय में क्या अभिज्ञा रखते थे ? कुछ को सिवाय नास्तिक, वेदमिन्नक और प्रजाओं के विमोहन करने को आए हुए भगवान् विष्णु के अवतार को छोड़ और हम क्या जानते थे ? सब से पहले सरागनेवी गणपतिप्रिय और स्वस्त्यप्रद विदेवियों ने ही तो बीड वर्म और वर्शन का अध्ययन प्रारम्भ किया । प्राथमिक रूप से 'मौलिक्य' बीड वर्शन सम्बन्धी ज्ञान हमने सब से पहले विदेसी विद्वानों से ही तो तो पाया । पश्चिम में ही तो ट्रैन्कर, स्वीजल बैस्टरमार्ड चाइल्लर्ट जेम्स एल्विस फौलबोर्क एम्बरसन बैबल प्रिंसक मिगडल एडमण्ड हार्डि, अमेडनबर्ग वर्म विन्डोट रिचार्ड मीरिथ रायड डेविड्स पापनर, बैडर, बिडिया ई ड कार्लोमटर, चामर्ष पूर्ण बारन ओन्गे बोडर, बीकीवी डीनमन

बलिम, धिम मूर, सर चास्स हकिमट, किमोन डिमर और बेरबास्की बाहि मनीबिर्नो में सर्वप्रथम पाकि यन्त्रों का सम्पादन अनुबन और बीड वर्न और वर्सन पर स्वतंत्र यन्त्र रखने का प्रयत्न किया। हमारे यहाँ तो भिक्षु उत्तम की यह जन्मदत्त कमिलापा ही कि समग्र विपिटक साहित्य अपने मूल रूप में नाबरी बस्तियों में ही आ आया अभी तक पूरी नहीं हो पाई है। क्या यह हमारे आचरण का कष्ट है? क्या पाकि टेक्स्ट सोसायटी के कम-से-कम अनुकरण के ही हम सौख्य नहीं है? किन्तु कुछ आध्यात्मिकता के बिना हममें भिन्न है। यह कुछ प्रसन्नता की बात है कि हम भी अपने यहाँ बहुरंगीत हरप्रसाद शास्त्री वर्मानन्द कोसम्बी बेपीमाचव बाहुबा सतीसचन्द्र विद्याभूषण सुरिमयोद सुमंगल बापट हरिनाथ बे, अनापारिक भस्मपाक पुनरल अयतिष्ठक गारद सिद्धार्थ मस्तिनात इत साहित्यापन आनन्द कौसल्यापन और भिक्षु अपदीष्ट कारमप जैसे कतिपय नाम विना सकते हैं जिन्होंने पाकि एवं बीड वर्न और वर्सन के क्षेत्र में बहुत प्रसन्नता का कार्य किया है। किन्तु इतना ही पर्याप्त है यह कौन कहेगा? जिस सर्वविध और सब हिदायों में प्रसरणशील स्फूर्तिमय आचरण के लक्षण हमारे राष्ट्रीय और सांस्कृतिक जीवन में कुछ दिनों से प्रकट हो रहे हैं उनके परिणामस्वरूप आध्यात्मिकता को भी तो एक अचिन्त रूप कारण कर हमारे हृदय पटल पर आना ही चाहिए ताकि उन विद्वान्-मनु की उन देश और मनुष्यों के साक्षात् की वीर्यवती बानी हमारे सर्वविध जीवन का परिष्कार करे और हम उनके सन्देश को मनु उनके स्वयं अपनी ही आज की लोच-आपा में पाठ-आपा हिन्दी में उसकी गौरव-वृद्धि के लिये।

आधुनिक युग सर्वत्र ही एक अमृतपूर्ण परीक्षण का युग है। सर्वत्र मनुष्यों के विचार में एक अद्भुत अन्ति है। परम्परागत वर्मों के बन्धन छोटे पड़ गए हैं। अज्ञानी वैज्ञानिक तन्त्रवाद के आधुनिक युग सर्वत्र ही भी मिथ्यता आस्थातनकारी नहीं है। धार्मिक नेताओं की कठोरता और योगवादी प्रवृत्ति के कारण विचारकों की उनमें भ्रम नहीं रही। कोई नहीं जानता कि मनुष्य का अविष्य क्या है। 'अचरित नीमयागः यथान्धा' की उपनिषद् वाणी आज नुब चरितार्थ हो रही है। सभी वर्म और आरम आज परोक्षा में होकर पुनर रहे हैं। महान् हृदय-मन्थन चारों ओर दिखाई पड़ रहा है। कहने की आवश्यकता

मही कि मानवतावादी बुद्ध-धर्म के लिए यह एक अच्छा अवसर है। यह वैज्ञानिक परीक्षा पर बराबर उतरता है। यहाँ विश्वास की आवश्यकता नहीं। इस 'एहि पस्तिक धम्म' की ओर विश्व-मानव की उणि दिन-दिन बढ़ेगी इसमें शन्दे नहीं।

आधुनिक युग के अरबोदय में रामकृष्ण परमहंस ने अपनी वैष्णवी भाषा में भगवान् बुद्ध को ईश्वर का सामान्य अवतार कहा था। 'धार्मिक प्रियमईत' के उपासक स्वर्णीय विष्णुकवि रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने तथापत्त के प्रति अज्ञानवी भावना उपस्थित करते हुए उन 'कदमा वन' से पुष्पी को कर्कश धूम करने की प्रार्थना की थी:—

“हिता-उन्मत्त बरषि, निर्य निरुर हनु
 ओर कृष्टि जपत-पन्ध कोम बहिस बन्ध
 गुत्तन सब धम्म-हेतु कातर सब प्राची
 करो ज्ञान महीप्राप्त काजो अनुसंधानी
 विकसित कर प्रेम-पथ चिर सपुर निष्काम
 धाम है मुक्त है है अनन्त पुण्य
 कदमावन बरणीतक कर कर्कशधूम ॥”
 “वानवीर करो वान त्याग कठिन बीजा
 धूल करो मही-निस्तु अङ्कार-भिजा
 बीक-बीक विप्ल-बीक लब्ध करो मोह,
 उन्मत्त हो ज्ञान-सूर्य उदय-समारोह
 नार्य प्राय सकल भुवन, पार्य बुद्धि जन्म
 प्राप्त है मुक्त है है अनन्त पुण्य !
 कदमावन, बरणीतक कर कर्कश धूम ॥ १

इतना ही नहीं उन अन्तर्धर्मी कवि ने इस दत्त-तिलक-रत्न-कबुच-स्यमि' आधुनिक जयन् की सत्यत अवस्था और उसकी समस्याओं का समाधान और प्रतिकार तथापत्त (या उनके वन) के आभिर्भाव में ही देखा था। इन्हीं की वरात्त पर-योजना में—

‘अमनमय निश्चित हृदय ताप रह्य हीति
 विषय-विष-विकार-वीर्य शीर्ष अपरितुप्त
 वैद्य-वैद्य दत्त-तिलक-दत्त-कल्प-गताति
 निज भंगल धन लाभो निज दत्तिय पाणि
 निज धूम संवीत राग निज सुन्दर छन्द
 प्राप्त है । मुक्त है । हे अनन्त पुण्य ।
 कल्याण परपीतल कर कर्तक सुख ॥

पर्वत-चिखर के समान उच्च आध्यात्मिक अनुभूति वाले शास्त्रमुनि की तुलना किसी आधुनिक महापुरुष से नहीं की जा सकती । विश्वबन्ध महात्मा गांधी जी उनके सामने समस्त भूमि पर ही काँड़े दिखाई पड़ते हैं । गांधी जी की जीवन-साधना में अस्म्य बीज का प्रज्ञा जो भी परन्तु निज प्राप्ति के लिये उन्होंने उद्घाटन किया वह अत्यन्त उच्च और कोक कल्याणकारी होते हुए भी अन्तर्गत नैतिक ही था । अर्थात्-पिपासुओं को उसमें पुरा आश्वासन नहीं मिल सकता । परन्तु गांधी जी ने विश्व में मैत्री-धर्म का प्रसार दिया जो मैत्रेय ब्रह्म का काम है । भगवान् अटुकवाचरिय ने एक जगह कहा है कि तपागत धर्मिय और ब्राह्मण इन दो कृता में ही जन्म लभ्य है । महात्मा गांधी जी ने भगवान् अटुकवाचरिय की इस उक्ति की विप्या लांछित कर दिखाया है । महात्मा गांधी तपागत के ही स्वरूप हैं । इस युग में समस्त विश्व में गांधी जी ही एक जने हुए व्यक्ति हैं एक ‘बुद्ध’ हैं ऐंसा हम कहते हैं । जो उनके मार्ग पर चलते हैं वे भारतीय धर्म की सर्वोत्तम विधायो का ही अनुसरण करते हैं । गांधी जी के नीति-तत्त्व की नीतिगत बुद्ध के नीति तत्त्व से बहुत समानता है किन्तु एक बात में विचार भी है । गांधी जी का नैतिक आदर्शवाद एक बात भी ईश्वरवाद के बिना फिक्का नहीं दीयता ईश्वर-विरवाद या नास्तिकता सदा ही की अतिबाध घट है परन्तु तपागत इन सब दृष्टियों में परे जाने वाले थे । धर्म का कल है यही उनके लिये आम्तिवता थी । गांधी जी बस अधिक विरवाधो स्वभाव के आदमी थे । हरिपर एन्जिन के आदर्शित धर्मो में गांधी जी ‘अप्यराजान कर्षोत्थि’ लाबुओ व हम के आदमी हैं ^१ और यही उनकी तपागत के मुख्य विधिप्रा है एसा हम कह सकते हैं । वैसे दोनों ही महात्माओं का

(१) अराधरताल मेरुह : ‘मिरी कहानो’ पृष्ठ ४८७ में उद्धृत ।

वाणिज्यिक लोक-कल्याण के लिए ही हुआ और दोनों ही विश्व के सब है-
एक बर्तीत के चग हुए पुरुष हैं तो दूसरे वर्तमान के । 'नमः मैत्रेयाय' ।

ममवान् तन्नामत् का उपदेश आधुनिक युग के लिए एक महान् संकेत
रखता है । आधुनिक जगत् में हम सर्वत्र ही क्या देखते हैं ? लोग गुना और
मोह की जाय सभी जगह तो बचक रही है ।

बड़बाद के निरिच्छत परिणामों बड़े-से-बड़े राजनीतियों और राज्यों के
से भिड़झ, धार्मिक विश्वास नियमन करने वालों के भी तो 'महदुल'
जैसी किसी भी चीज के लिए चित हो रहे हैं । व्यक्तिगत जीवन की वि-
अयोग्य शान्ति की इच्छुक भता जाय कहा है ? सभी जगह तो बड़बाद
किन्तु अपने व्यक्ति और के निरिच्छत परिणाम उपलब्ध है । ममवान्
समष्टि सभी रूपों में उत्ततत्रा ने धर्मों के दुष्परिणामों के बारे में जो कुछ भी
मिनन्दिनी दुष्णा की धुरी कहा था वे सब तो जाय समाज में दिखाई
तरह से शिकार, मानवता के पड़ रहे हैं । क्या शोषित और क्या शोषण
लिए आश्वासन और सम्मेश करने वाले सभी तो जाय कर रहे हैं ।
कर्म की बार क्या कम पैनी है ? ऐसी हास्त में सिबाय 'नयी' (दुष्णा) को
छोड़ने के और क्या उपाय है ?^१ किन्ता क्यों नहीं छोड़ी जाती फिर बाहे वह
साम्राज्य की हो बाहे व्यापार की बाहे निजब की बाहे चीन के सिक्कों की ?

बैसे गृहपति । मित्र कीमा या चीज मांस के टुकड़े को लेकर उड़ उड़को
मित्र भी कोए भी चीज भी पीछे उड़-उड़ कर नोर्बे-बसोटें । तो क्या मालों
हो गृहपति । क्या मित्र कोए और चीज यदि शीघ्र ही उस मांस के टुकड़े
को न छोड़ दें तो क्या उसके कारण मरण या मरणात्त कुछ को वे न
पाएँगे ? पाएँगे भन्ते ! समस्त संसार में यही तो सब जगह जाय
हो रहा है । साथ समान और सब शक्ति इसी प्रबल में है कि इस मांस
कम हट्टी के टुकड़े को हम नें कि हम । तन्नामत् के वचन व्यर्थ नहीं

(१) सूर्य ! नयी (दुष्णा) की उत्पत्ति से कुछ का समुदाय कहता है । दुष्प-
मुत्त (संयुक्त ३४५।६)

“अथर, नीचे तिर्यक और नय्य में सारी सबह करने की तरबा को छोड़
दी । नीक में जो संग्रह करना है उती हैं । बार अनुश्रुतों का पीछा करता
है । संग्रह करने वालों की मृत्यु के हाथ में जैसी प्रबा लगभ सारे लीट
में कछ भी संग्रह न करें । महाभय-भाषक-पुण्ड्र, मुत्तनिपात ५

हो सकते कि यदि वे उस हड्डी के टुकड़े को उस आसिप उपादान को नहीं छोड़ते तो वे पाएँगे मरण को या मरणान्त बुद्ध को। बाहरी विधानों को बनाने से क्या होता है। आदरों और उच्चोपपादों के करने से क्या होता है जब तक राष्ट्र के व्यक्ति-व्यक्ति को व्यापक और व्यावहारिक रूप से यह नहीं सिखाया जाता कि संघर्ष से त्याग ही मोक्ष है। सत्पुण्य होने से न-सत्पुण्य होना ही ठीक है। कर्मों के प्रापण से उनका छोड़ देना ही योग्य है (जो भारतीय दर्शन का सामान्य और बौद्ध दर्शन का विशिष्ट संश्लेष है) तब तक लोक के व्यापक कल्याण की आशा नहीं। समस्त की स्वायत्ता तब तक न होगी स्वायत्तता भोग तब तक न छोड़ेंगे। हा संतुष्ट। हा पीड़ित की आवाज यदि संसार से दूर करती है तो सास्ता बुद्ध ने जो मार्ग सिखाया वा उसी से यह सम्भव हो सकता है फिर चाहे उनके नाम को हम भग्न ही छोड़ दें जिसके लिए उन्हें भी विष्णुक भाव नहीं था। यदि चीख और मीमी की प्रतिष्ठित समाज में है पाप के प्रति संकल्पता और नय है तो इसे बौद्ध धर्म का प्रचार ही समझना चाहिये। आज का मनुष्य किसी भी आत्मिक विश्वास जैसे चीख के लिए योग्य नहीं रहा। जनक आमात-मतिवातों के फल-स्वरूप यह इस परिणाम पर आ पाया है। अतः जिस धर्म में विमुक्ति है किन्तु दशतामों की बाधता नहीं जहाँ अनुसर नैतिक आदर्शवाद है किन्तु क्रमकाय नहीं जहाँ नारणिकता है किन्तु बुद्धि का अभाव नहीं जहाँ परम वास्वाधन है किन्तु देवबाध की आश्रयकता नहीं वह आज मानवता को प्रियकर करने नहीं हो सकता? उसका सार्वभौम स्वल्प किस्म समय मनुष्य को दानि नहीं दे सकता। चाहे मूढ़ी हा चाहे प्रवर्धित चाहे ब्राह्मण ही चाहे अल्पज चाहे स्त्री हो चाहे पुरुष सभी के लिए महामयम के मार्ग में वास्वाधन की पर्याप्त सामग्री है। धर्म का मुख्य बैकर उसे हथ करीब सकते है।

बौद्ध दर्शन की बहुत सी मान्यताएँ आज विचारकों के द्वारा पुनरुज्जीवित की जा रही हैं यह बौद्ध विचार की महिमा का एक प्रस्थापन है। इस प्रकार अविषम में जो चित्त-वारा का वपन है उसने जब जैसे विचारकों का मार्ग प्रवर्धन किया है और उनके विचारों की उसने पूर्णता प्रदान की है। यदि आमेस्टन के वैज्ञानिक पारिभाषिक आज

(१) देविण आनाठिलोक पाइइ ए दि अनिपण पिहक के प्रत्यक्षन में सेविपत ए पेरीरा का वरतण्य।

को छोड़ दें तो उनका सापेक्षभाव भी उन्हीं तर्कों का प्रवर्तन करता है बिना कि बीड भाष्यमिक्त मत। इसी प्रकार दृष्ट-भूतक तर्क-पद्धति में 'पट्टा' के कुछ तर्कों का प्रवर्तन देखा जा सकता है। मयमान बुद्ध की मनोवैज्ञानिक विद्या एवं उनकी तालिक परिस्थिति को प्रकाशित करने के लिये 'पट्टा' के तर्कों का प्रवर्तन भी प्रसिद्ध अथवा वैज्ञानिक काष्ठ ने सभी प्रकार दिखाया है इसके निर्वर्णन में हम यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकते। इसी प्रकार वेतनाईतवासी ब्रह्म ने अपने ग्रन्थ 'ऐतिह्यस्य एव रिक्त्य' में बीड विज्ञानवाद के तर्कों को पुनः प्रवर्णित किया है। वर्धन वैज्ञानिक कोषेनार पर बीड वर्धन का जो विघात प्रभाव पड़ा है वह अविवक्षित नहीं है। काष्ठ के तर्कों पर सराफासिध संश्लेषण और वस्तुस्थिति रसत जैसे उल्लेखों के विचारकों ने बीड वर्धन के प्रवृत्त महत्त्व को स्वीकार किया है।

अ—सद्वैयजात्मिक दृष्टिपात और एक सर्वनिष्ठ संग्राहक तत्त्व की ओर संकेत

इस प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि का अनुवर्तन कर हमने वैदिक काष्ठ से लेकर अब तक की भारतीय विचार-परम्परा का बीड वर्धन के साथ सम्बन्ध देखा।

अनेक तत्त्वज्ञान और प्रमाण-प्रमेय व्यवहार सम्बन्धी विभिन्नताएँ हमने विभिन्न वर्धनों के विवेचन में देखीं और यदि मनुष्य अपनी विश्लेषणात्मिका

प्रवृत्ति को कुछ भी प्रोत्साहित है तो इन अनेक तत्त्वज्ञान सम्बन्धी और विभिन्नताओं का कोई अन्त नहीं है। 'मात्री प्रमाण-प्रमेय विषयक विभिन्न भूमिस्थल मत न विद्यते' यह वाणी हमी तात्त्विकों के होते हुए भी जीवन प्रवृत्ति की परिचायक है किन्तु सम्पूर्ण की भूमि में सब वर्धन एक तत्त्व इतना ही नहीं है। यदि विचारक हाथ हैं

बुद्धि के द्वारा ही तत्त्व प्राप्त सम्भव होता और वही एक मात्र उपकरण उसकी अविनाश में कारणस्वरूप होता तो सम्भवतः हमको निराश होने का कारण था किन्तु विचारकों के सामान्य मत से स्वानुमति ही तत्त्व अन्तर्गत ही वह वस्तु है या हमें तत्त्व के निराश पहुँचा सकती है। इस स्वानुमति का प्राप्ति बिना पवित्र जीवन के सम्भव नहीं है जो सभी विचार वा अन्तर्गत सम्भव है। आरम्भ विद्या को यदि अपने अन्तर्गत करना है तो जीवन को पवित्र

बनाता ही होगा फिर चाहे दार्शनिक सिद्धांत कोई जो हमें सचता ही बखशा न बखता हो। साधना के क्षेत्र में ही समग्र दार्शनिक ग्यों का पड़ाव डालने के हम पक्षपाती हैं। सभी प्राचीन ऋषियों और दर्शनकारों ने यही सिखाया है। दर्शन का अर्थ कोई प्रयोजन ही नहीं है। 'समार्थ' सर्वशास्त्रानि विहितानि मनीषिभिः। स एव सर्वशास्त्रज्ञः यस्य शार्थं मनः सदा। यह महाभाष्य की प्राचीन भारतीय दर्शन के विद्यालयों के लिए मुरि-मुरि स्मरणीय है। निश्चय ही सभी भारतीय दर्शनों का सम्मान ही जैसा कि हम पहले विवेचित कर चुके हैं इस जीवन की 'हा सत्यतः। हा पीड़ित' अवस्था के समन के लिए हुआ है। जिसने जीवन में शान्ति पाई है उसने समग्र भारतीय दर्शनों के सत्य को सम्पादित कर लिया है। जो विविधता विविधता-शास्त्र में वर्णित दशावस्थाओं में होती है वही विविधता भारतीय दर्शन प्रकाश्यों में भी है। अनेक दशावस्थां होत्ये हुए भी जिस प्रकार रोम के अनुसार उनके देने का विधान होता है और इससे वैदिक शास्त्र में ही कोई परस्पर विरोधभाव अथवा असम्बद्धत्व नहीं आ जाता उसी प्रकार भिन्न भिन्न प्रवृत्तियों और स्वभावों को लेकर उत्पन्न प्राचीन भिन्न भिन्न निष्ठाओं और साधनाओं से प्रभावित होते हैं और उन पर चक्र कर सत्य को सम्पादन करते हैं। अतः आरोग्य काम तो सब की होता ही है और यही आवश्यक वस्तु भी है। किन्तु यदि ज्ञाता ज्ञेय और ज्ञान के प्रश्नों को लेकर और जीवन से असम्बद्ध होकर हम चले तो हम कहीं नहीं पहुँचते। बुद्धि के विकल्पों का अन्त नहीं है और जगत् शान्ति नहीं है। बोध के सिद्धे निश्चिन्त्य चित्त चाहिये जो सिर के सम्पात्त से ही उत्पन्न होता है। सदाचार के बिना ध्यान नहीं होता और बिना ध्यान के ज्ञान नहीं है। अतः ज्ञान का आधार जीवन में है। जो प्रवृत्तियाँ धर्म के लिए हैं या जो अधर्म के लिए हैं जिनके द्वारा हम ज्ञान निर्बंध, उपशम अभिज्ञा और निर्वाण की ओर बढ़ते हैं अथवा जिनके द्वारा हम मज्झान ग्रहण अद्याप्ति अधिष्ठा और बन्धन की ओर प्रवृत्त होते हैं उनके विषय में क्या दो दर्शनकारों का भी कोई विमेल है? क्या गीताकार में यही बात नहीं बड़ी? क्या महर्षिदर्शनकारों ने प्रायः सभी ने साधना-मार्ग का प्रस्थापन कर इसी बात को प्रस्थापित नहीं किया? तो फिर विचार तो जीवन को छोड़ उसकी पवित्रता को छोड़ बुद्धि के विकल्पों में ही रहा जो अकिञ्चित्कर है। विद्युति सब जगह है वैदिक दर्शन में भी जैन दर्शन में भी और बौद्ध दर्शन में भी। आचार्य वसुबन्धु ने कहा है व्यामन्य निर्मल मार्ग

मक्षिका का आनास की नापने बीछा प्रयत्न होना । पूर्वपक्ष परमार्थियों के सामने हम सब कितने बीने हैं इसकी पूरी अनुमति हम कभी कर ही नहीं सकते । अतः उन पुस्तोत्तमों के निचारों के परोक्षप्रत्यक्ष जो कड़ भी यहाँ कहा गया है या नाये कहा जायया वस्तुतः केवल भागव-बुद्धि का सम्मान रखने के लिए ही होया हूय-यस से तो कभी नहीं । फिर अपनी मझा का मूख्य चुकाकर ही तो इन सब पूर्व मनीषियों के प्रश्नों को, जो विधेयत नैर्घगिक और सहज आन्तरिक अनुमति पर प्रतिष्ठित हैं हम कदापि समझ भी सके किन्तु उन उत्तरकाशीन महाप्रज्ञ वादियों और प्रतिवादिओं की परम्पराओं को लेकर हम क्या करेंगे जिनका सिवाय ताकिक विरोध के और किसी बाध में साम्य ही नहीं है । वात्स्यायन और विद्वाय कुमारिल और वमकीर्ति नागार्जुन और श्रीहर्ष जैसे मनीषियों के तर्कबालों के पाठ भी हम नहीं पढ़ सकते उनको समझना और उनकी समीक्षा करना तो दूर की बात है । फिर इन दोनों की वर्षात् पूर्व के वादियों सहज अनुभव सम्मत महात्माओं और जीवन के छास्ताओं की और उत्तरकाशीन उनके व्याख्याकार आचार्यों की आपेक्षिक महत्ता की मर्बाही भी हम क्या जाँचेंगे ? क्या हम पूर्व मनीषियों के अपरोक्षानुमति पर अवस्थित प्रश्नों पर विधेयत अपनी बुद्धि केन्द्रित कर समन्वय-विधान की प्रतिष्ठान में प्रवृत्त होंगे या उस प्रवृत्ति से विभिन्न मार्ग का अवलम्बन कर, समन्वयबाध का निरसन कर, उत्तरकाशीन ताकिकों की बाध-परम्परा से ही विधेयत सत्य निकालने की चेष्टा कर, अन्त में उनके पारस्परिक विरोधी तर्कों को उनके ही एक दूसरे के विरुद्ध प्रयुक्त कर, और इस प्रकार उन सब को बराबारी कर और एक प्रकार ॥ मार्ग-बुन विद्वाय वमकीर्ति और श्रीहर्ष की ही बाध-परम्परा का पुनरुन्वीचन कर, और इतना ही नहीं आधुनिक संदेहवादी भववा अविवेकतावादी वैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी उसमें समावेश कर, (जैसासाय शान्तिनाथ ने अपनी 'प्राञ्च दर्शन-समीक्षा' पुस्तक में किया है) अपने मन और बुद्धि को अमित करने । अबवा विद्युत वैज्ञानिक मार्ग का अवलम्बन कर किसी निश्चित निष्कर्ष पर न पहुँच कर वैधक वस्तुविधि के निरर्थक माध से ही सन्तोष कर लेंगे । जो मनीषी विद्वाय न केवल वैदिक और बौद्ध दर्शनो के ही बल्कि प्रायः सभी भारतीय दर्शनो के एक दूसरे के साथ समन्वय-विधान का प्रयत्न करते हैं वे उनकी विविधताओं को जानकर ही ऐसा करते हैं और जो विरलेयत्वात्मक बुद्धि वाले मनीषी उनकी विविधताओं का प्रकाशन करते नहीं सकते वे भी उनकी आचारमुक्त

समानताओं से अनभिज्ञ होते हैं ऐसी भी बात नहीं है। और फिर जो मध्यम मार्ग का अवलम्बन कर वैज्ञानिक अध्ययन जैसी वस्तु को उपस्थित करने का प्रयत्न करते हैं वे ही किसी विषय प्रकाश में रहने हैं ऐसी भी बात नहीं है। कोई भी ऐसा सुनिश्चित मार्ग नहीं है जिस पर चलकर छात्रक विद्यार्थी वह सके यहि मग बहुत सुलभ भोहि माई । वस्तुस्थिति के समान होने पर भी अन्त में किसी निष्कर्ष पर पहुँचने के लिए मध्य की सहा ही प्रमाण है । हमने जिस दृष्टि का अवलम्बन लिया है वह समन्वयात्मक ही नहीं आ सकती है। मतवालों के बीरुतों को पारकर हमने जीवन की भूमि में उन सभी पर केवल एक ही अभिलेख पड़ा है और वह है 'जीवन-विपुलि' 'सत्य गुडि' । इमी की अधिमति के लिए सभी महनीय चरनों का उदय हुआ है और इमी में उनका स्वाभाविक पर्यवसान भी है। अधिवारी भद्र से है या विविष्ट एतिहासिक और तात्त्विक पृष्ठभूमियों के जेब से विभिन्न वर्णन-अपानियों में भद्र है। परन्तु मध्य तो उन सब में अधिध्यात है। अतः वे सब समान रूप से महान् हैं। 'बिद्वत् सतो महान् इत्' । यदि किसी एक विचार-धारा को किसी दूसरी विचार धारा में ध्येष्ठ भी जान लिया जाय तो भी उन विचार धारा को मानने के कारण किसी व्यक्ति का अपन को ध्येष्ठ मानने लग जाना तो भयंकर अनर्थ और नैतिक पतन का कारण होगा। वह तो उन अहंभाव का बड़ा बाला हावा जो मनुष्य भारतीय दमन-भावनाओं के सम्मिश्रित साध्य में हैं और त्याग्य हैं। भिक्ष के मन में जब मूल से अधिमान आ जाता है तो वे अपने सौन्दर्य बिहीन झुट्टि छिर को देता है अपने वाषाय बन्धा और मित्र-वाक को देगता है। अहंभाव के बिनाश के लिये ही बीड पम की माधता की जानी है और उसकी गिरी के अनुसार उन माधता में भी ध्येष्ठ का अधिमान न। बिदा दा मरता। बीड का पम हा या हरीन अन्तग हा पर वस्तु हो है। यह वस्तु धर्म का एक साधन है। अतः इसमें अधिनिष्ठा का हाता अज्ञान का लक्षण है। दमन का कारण है। मनुष्य की मिश्रता तो नहीं जिसे वह जान कम में अधिन करेता। अतः न कोई धर्म छात्र है और न बड़ा। छत्र बड़े की कारण ही मिश्रता है। मग मध्य के उदाहरण है और माधक बनने की ध्येष्ठता स्वाभाव और प्रभुति के अनुसार मध्य उदमे ग्रहण करता है। न अधिमान हम दे मरता है यह महान् है। परन्तु महान् यह है जिसे वे हर्ष नहीं दे मरता जो 'मम का अधिन है। नहीं स्वाभाविक मध्य है। एवम मध्य जो दुग्धही न उदाहरण नहीं होता। मध्य जिसे नहीं दे मरता एतन्निष्ठ प्रदर्शित दिव हर्षे प्रदान नहीं

मक्षिका का जाकास को नापने जैसा प्रयत्न होया । पूर्वगत परम्पराओं के सामने हम सब फिटाने की है इसकी पूरी अनुमति हम कभी कर ही नहीं सकते । अतः उन पुस्तोत्तमों के विचारों के परीक्षणरक्षण भी कष्ट भी यहाँ कहा गया है या भाये कहा जायगा वस्तुतः केवल मानव-बुद्धि का सम्मान रखने के लिए ही होया हूय-गस से तो कभी नहीं । फिर अपनी अज्ञा का मूल्य चुकाकर ही तो हम सब पूर्व मनीषियों के प्रज्ञाओं को भी विशेषतः नैसर्गिक और सहज आन्तरिक अनुमति पर प्रतिष्ठित है हम क्याविष्य समझ भी सके किन्तु उन उत्तरकाशीन महाप्रज्ञ वादियों और प्रतिवाकियों की परम्पराओं को केवल हम क्या करेंगे जिनका सिवाय ताकिक विरोध के और किसी बात में साम्य ही नहीं है । वात्स्यायन और बिद्वनाग कृमारिक और कमकीर्ति नायानुन और श्रीहर्ष जैसे मनीषियों के तर्कवालों के पास भी हम नहीं फटक सकते उनको समझना और उनकी समीक्षा करना तो दूर की बात है । फिर इन लोगों की अर्थात् पूर्व के ज्ञापियों सहज अनुभव सम्पन्न महारमाओं और जीवन के वास्तवों की और उत्तरकाशीन उनके व्याख्याकार वाचाओं की आपेक्षिक महत्ता की समीक्षा भी हम क्या जाँचेंगे ? क्या हम पूर्व मनीषियों के अपरोक्षानुमति पर व्यवस्थित प्रज्ञाओं पर विशेषतः अपनी दृष्टि केन्द्रित कर समन्वय-विधान की प्रतिष्ठा में प्रवृत्त होंगे या उस प्रवृत्ति के विभिन्न मार्ग का अवलम्बन कर, समन्वयवाद का निरसन कर, उत्तरकाशीन ताकिकों की वाद-परम्परा से ही विशेषतः सत्य निकालने की चेष्टा कर, अतः में उनके पारस्परिक विरोधी तर्कों को उनके ही एक दूसरे के विरुद्ध प्रयुक्त कर, और इस प्रकार उन उन की बराबारी कर और एक प्रकार से नाया-बुन बिद्वनाग कमकीर्ति और श्रीहर्ष की ही वाद-परम्परा का पुनरुज्जीवन कर, और इतना ही नहीं आधुनिक तदेहवादी अथवा अभिमततावादी वैज्ञानिक सिद्धान्तों का भी उसमें समावेश कर, (जैसासाथ शांतिनाथ ने अपनी 'प्राच्य दर्शन-समीक्षा' पुस्तक में किया है) अपने मन और बुद्धि को दमिप्त करेंगे । अथवा विमुक्त वैज्ञानिक मार्ग का अवलम्बन कर किसी निश्चित निष्कर्ष पर न पहुँच कर केवल कालुस्थिति के निरुद्ध माय से ही संतोष कर लेंगे । जो मनीषी बिद्वान् न केवल नैतिक और बौद्ध दर्शनों के ही बल्कि प्रायः सभी राष्ट्रीय दर्शनों के एक दूसरे के साथ समन्वय-विधान का प्रयत्न करने हैं वं उनकी विभिन्नताओं को जानकर ही ऐसा करने हैं और जो विरलेवाचक बुद्धि वाले मनीषी उनकी विभिन्नताओं का प्रकटान करने नहीं करते वं भी उनकी आचारमृत

सके नगुप्य की बुद्धि की तो गति नहीं है। म्याम और बैसेपिन जैसे दर्शन जो अधिकोद्य में दृश्य जगत् के आधार पर ही समस्या के उद्घाटन और समाधान का प्रयत्न करते हैं जगत् में अपनी अपूर्वता को पाने बिना नहीं रहते। जगत् के भी अज्ञात और असोम के अतिथि की ओर ही ताकते हैं, इसमें सन्देह नहीं। सभी भारतीय दर्शन जीवन की उच्चतम पवित्रता से अभिव्याप्त हैं इसीलिए हम कह सकते हैं कि हिमात्म्य की ओटियों के समान तुषार-वस्तु हैं। किन्तु साथ ही वे सभी बीरान भी हैं। ज्ञान के वे पर्याय नहीं केवल मार्ग हैं। ज्ञान का मानसरोवर तो उन सबके पार हिकोरों केता हुआ दिखाई पड़ता है जिसका दर्शन केवल स्वानुभव से ही संभव है। जिस प्रकार कपिल यौतम और बादरामन उसी प्रकार ब्रह्म और महावीर भी हमें केवल मार्ग दिखा सकते हैं जिस परम सत्य को उन्होंने पाया था उसकी धार्मिक अभिव्यक्ति नहीं कर सकते। वह तो अवाच्य निरभिधाय्य और अनिर्वचनीय ही रहेगा। जगत् सभी दर्शनों और उनके उद्घाटकों के प्रति हम यही धृष्टा व्यक्त कर सकते हैं कि वेको! आप में न तो कोई अल्प है और न कोई तुच्छ। आप सभी समान रूप में महान् हैं। समानान्तर रूप से दिग्गज तक ऐसी हुई हिमात्म्य की पवन धपियों की विभिन्नता केवल प्रकृति के लिए ही है। वास्तव में वे एक दूसरी से सटी हुई एक ही बंदी के विभिन्न अभिव्याप्य अंग हैं। जिनकी संघाटक अनुभूति ही वह हिमात्म्य है। इस प्रकार होगी। इसी प्रकार वह जैन दर्शन है वह बौद्ध दर्शन है वह वैश्विण दर्शन है वह अवैश्विण दर्शन है। इस प्रकार के प्रयोग केवल निरक्षि के लिए हैं। विश्लेषणात्मक निरूपण की सुविधा के लिए ही हैं। परमार्थतः वे एक-दूसरे में इस प्रकार में सहे हुए हैं और एक में अनेक और अनेक में एक की गम्भीर अनुभूति पर इस प्रकार अवशिष्ट है कि मनीषी ऋषि पञ्चविंश के पद-चिन्ह पर चलकर निशान ‘एकमेव दर्शनम्’ कहने के और कोई पति ही हमारे लिये नहीं है। सभी को समान रूप से महान् करने के अनिवार्य और कोई पारा ही नहीं है। ज्ञान और महान् करने में विमर्श का जानी है और उद्धि पर कर जानी है। पर ज्ञानियों के लिये सम-विषय ब्रह्म रह ही नहीं जाना। जगत् की यह अविषाद और संसाधारक सुमिरा ही आरणीय दर्शन का अभिप्राय है और यही उद्घाटन चरम सत्य और सगुण्य भी है।

जिनका दर्शन है जिनका दर्शन है। यह वैश्विण दर्शन है यह अवैश्विण दर्शन है। यह एक और अज्ञात है। हम पहले एक पद-चिन्ह को

कर सकती। यह सत्य केवल अनुभव से ही मिल सकता है। यह अनुभव ही सब से बड़ा दर्शन है। सब दर्शन प्रजापति उसी की ओर इंगित करती हैं और उठे पदों में व्यक्त नहीं कर सकती। इसलिये हम कह सकते हैं कि सत्य जब कि सब दर्शन-परम्पराओं में निहित है सब विचार-धाराओं में अभिव्यक्त है वह उन सब से अतीत भी है। वह उनमें से किसी में भी नहीं मिलता। जीवन का स्वान कोई विचार-दर्शन नहीं ले सकता। वह जीवन के लिए है अनुभव की व्याख्या के लिये है। जिस प्रकार वैदिक ज्ञान से बुद्ध की शान्ति नहीं मिली थी उसी प्रकार केवल बीड ज्ञान से शान्ति प्राप्त करने का प्रयास व्यर्थ ही होगा। स्वयं भगवान् बुद्ध ने कहा है 'कठोर योगाचार के बिना केवल मेरे दर्शन से ही मुक्ति नहीं मिल सकती जैसे कोई मनुष्य योगवि-सेवन लिये बिना केवल वैद्य को पकड़ कर ही रोग-मुक्त नहीं हो पाता'। सत्य प्राप्ति से पूर्व प्रत्येक को बुद्ध का बीसा अभ्यास करना होगा और वह धार्यों और वर्णों से नहीं होता फिर वे चाहें कोई हों। गीताकार के शब्दों में सम्पूर्ण 'युत' और 'वीतस्य' से मनुष्य को निर्बद्ध अन्तर् प्राप्ति करता ही पड़ेगा। दर्शन केवल उसके सहायक हो सकते हैं, नन्तव्य नहीं। भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों की तुलना एक ही हिमालय की मलिनमयी चोटियों से सही प्रकार की जा सकती है। सभी विचार सभी महान् सभी तुल्य-व्यक्ति और सभी बीरवन्। वहाँ समूह की ऐसी कोई स्मृति सत्तह नहीं मिलती जिससे उनकी आपेक्षिक ऊँचाई नापी जा सके। इसीलिए कह सकते हैं कि वे सभी समान रूप से विद्याल हैं समान रूप से महान् हैं। यदि उनका विशेषित विषय दृश्य वस्तु या तत्त्वज्ञानी ज्ञान होना तो कहा जा सकता था कि अनुक्त दर्शन अथवा सत्तका सम्भावना उस अवस्था की पहुँचा और उस पर अनुक्त दर्शन अथवा बार्हणिक ने विकास इतना किया। किन्तु यहाँ तो प्राग्भ से ही अनिस्त और अनिर्बन्ध की ही अजीम और 'बेह' की ही परिनिष्ठित और स्थिर सत्य की ही कल्प बनाया हुआ है। फिर सत्तके विषय में निश्चित वैज्ञानिक भाषा की क्या प्रति भले ? जो अनन्त को नाप सकता है निश्चित की कल्पना कर सकता है 'आनीधवर्ष' समझा सके पर स्वच्छन्द और सुनिश्चित विचार उपस्थित कर सकता है वही कोई औपनिषद 'यक्ष' बीड दर्शन या अन्य किसी भारतीय दर्शन में निहित व्याख्यात्मक विकास को भले ही नाप

जा जायगा हम मुमुक्षु ही जाएंगे और भारतीय दर्शन हमारा मार्ग बर्लक बन जायगा। किसी भी उसके बंध पर हम अपना चित्त एकाग्र करें मूल वस्तु हम बहुत दूर नहीं जा सकेंगे। अन्त में अनात्म को आत्म से विलय कर उस वशय सृष्ट के उत्तराधिकारी हम बनेंगे जो शास्त्र है शिव है ब्रह्म है और जिसके लिए सभी भारतीय दर्शनों का समान रूप से उपक्रम है, उद्योग है। इस दृष्टि से किसी छोटा और किसी बड़ा कहा जाय सब एक ही बंधी के आवश्यक बंध हैं जो सब मिलकर ही परिपूर्णता प्राप्त करते हैं। 'एकमेव दर्शनम्' की भावना की मूलतम अनुभूति में तो बुद्धनात्मक अध्ययन भी एक निबन्धी कोटि की बीच रह जाती है। 'एकं हि सर्वम्' जानने वाला जिसकी किसी साथ पुजना करेगा? दूसरा तो है ही नहीं। न 'वृत्तिव्यमर्शि'। हमारे अध्ययन की यही भूमिका है और यही उसका उपसंहार भी।

अतः अन्य दर्शनों के प्रति विरोध जल्दा गिराकर बुद्धि का सर्वथा परिष्कार करते उनके ही सहचार सहोदर और समान मन्तव्य वाले बौद्ध-दर्शन के प्रति

उनके सम्बन्ध को हम बर्मसिनापति सारिपुत्र के अतः 'बुद्ध-शासन मनस इन धर्मों के द्वारा व्यक्त कर सकते हैं कि करने के लिए अत्यन्त 'बुद्ध-शासन मनस करने के लिए अत्यन्त उत्तम उत्तम है' धर्मसिनापति है'। इस छोटे से वाक्य में उपासक के उस सारिपुत्र के इन सामान्य प्रमाण ज्ञानी भिक्षु ने अपने शास्त्र के मार्ग और अत्यन्त बड़ा शब्दों का समग्र महत्त्व और आकर्षण भर कर रख में ही समग्र बौद्ध दर्शन के दिया है। उपासक के समान वास्तव इस लोक महत्त्व का यही अंशकम से बुद्धिमान हैं। जो पुण्य अपने को दान करना चाहता है समय का इच्छुक है उसके लिए बुद्ध

बैसा 'सारथी' जिसका सम्भव नहीं है। लोक में वास्तव और दर्शनकार तो बनेक है और सबकी अपनी-अपनी विधेयताएँ हैं किन्तु ध्यानधर्माणि जैसे उपदेश्य बुद्धिमान हैं जो प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर साधिका कह सकें निर्वाण के सिद्ध कोई समय निश्चित नहीं है। यह जानो और शीघ्रता प्राप्त करो। उपासक के समान उपास और अन्त कोमल व्यक्तित्व इस विषय में नहीं बेबा। उनकी मूर्ति के समान ही उपास और मानव-मन को ढँका रखने वाली वस्तु विश्व में धूरीय के एक महान् शारीरिक (का-7 कैसरजग) को नहीं मिली तो फिर उनके साक्षात् व्यक्तित्व के विषय में तो कहना ही क्या? जो उत्तर के एकनिष्ठ उपासक है और जिसके अस्तित्व में इतनी शक्ति

उद्युत कर चुके हैं और उसकी प्रभावशीलता के 'एकमेव ब्रह्मणम्' की भावना कारण यहाँ निष्कर्ष रूप में उसके पुनः उद्धार में किसी भी एक दर्शन का हमें लोभ है। भगवान् ब्रह्म ने कहा है कि प्रयासी को अल्प या महान् 'सत्य एक है ब्रह्म (सत्य) नहीं है'। 'एक' कहना उचित नहीं है। 'सत्त्वं न द्रुष्टिममति'। ब्रह्म का इससे अधिक सुन्दर निरूपण अब तक नहीं किया गया है। सत्य माना नहीं है। माना सत्यों या दर्शनों की कल्पना भ्रम्या है। जब ब्रह्म ही सत्य नहीं है तो माना कहाँ से होगा? दर्शनों के उत्तरों में खेद नहीं है। भेद केवल उनकी दृष्टियों में है। जिससे जिस दृष्टिकोण से और बितना सत्य देखा है उतना ही अंकित किया है परितुल्य सत्य तो परितुल्य मानव के जिज्ञे ही वालता ब्रह्म है और फिर वह मनुष्य की व्यक्त करने की शक्ति के भी बाहर है। भारतीय दर्शन-सम्प्रदाय बितना व्यक्त करते हैं उससे अधिक वे छिपाते भी हैं। उनका शास्त्र मौन उपदेश तो एक है। उसे मौन साधक ही सुनते हैं दूसरों के लिए बाह-विबाह का मार्ग खुला है। सब भारतीय दर्शन सम्प्रदाय साधना पर प्रवृत्त हैं सभी कुछ निवृत्ति के मार्ग को बताते हैं और क्या किसी ने भी परीक्षा करके उनमें से किसी अर्थ को भी भ्रम्या बताया तो फिर कृतार्थिकों की तरह केवल बुद्धि-कीचल को ही दिखाकर हम किसी को किसी से बड़ा या छोटा दिखाने का प्रयत्न क्यों करें? आचार्यों को छोड़कर हमें पूर्व ऋषियों के पास क्यों न जायें? यहाँ क्या कोई विशेष अर्थ है? सम्यक् ज्ञान का रूप केवल बुद्धि के द्वारा कभी जानने योग्य नहीं है और न साधना करके किसी ने भी आज तक उसके लिए विचार रोपा है? ईश्वर, जीव प्रकृति और परमेश्वर सम्बन्धी सिद्धान्तों में तो सदा विचार रखें ही किन्तु क्या 'अपने' विषय में भी किसी को विचार है? क्या माना बुद्धों से प्रतिक्षण उप्त होने में भी कोई संदेह है? तो फिर उसका प्रतिकार हम क्यों नहीं करते? अंतरकार में पड़े हुए हम प्रकाश को क्यों नहीं खोजते? यही तो दर्शन को देना है। माना बुद्धों को सहते हैं अध्यात्म की जग्मि में गिरफ्तार बसते हैं व्यष्टि और समष्टि की असह्य समस्याएँ हमें बेरे हुए हैं, अन्धकार हमारे चारों ओर है तो फिर नाम को अपने अन्धकार क्यों नहीं देखते। क्यों नहीं अपने ही सरीर में माना विपत्तियों और बेचलाओं को गिरफ्तार सहते हुए हम उनके समन के मार्ग को समझने का प्रयत्न करते? हमें क्यों नहीं कभी विचार आता कि क्या उनके निरोध का भी कोई मार्ग है? जिस अर्थ यह विचार

‘बहुजन बेदान्त’ या जन बेदान्त के रूप में हमें मूल बुद्ध-दर्शन को देखना चाहिए, यह हम पहले निरूपित कर चुके हैं। उपनिषदों की सर्वोत्तम भावनाएँ

ही जन-साधारण के कल्याण के लिए अथवा पूर्व-अस्थापित ‘बहुजन बेदान्त’ हार-भाषा में भगवान् बुद्ध के द्वारा ध्यस्त के रूप में मूल बुद्ध-दर्शन की गई, किन्तु उपनिषदों के प्रमाण के और ‘बौद्ध बेदान्त’ के रूप में आचार पर अबका उनका साक्ष्य से लेकर उत्तरकालीन विकसित बौद्ध नहीं बल्कि अपने ही साक्षात्कार के बल द्वारा न को देखना ही भारतीय पर। तथापि की बोधि पूरे जनों में मौक्तिक दर्शन में बौद्ध दर्शन के स्थान की उपनिषदों के ऊपर का यह ज्ञान या और महत्व का सम्मिलन और उसी पर बुद्ध-धर्म आधारित है। बुद्ध सर्वोत्तम अनुभाषन है का मन्तव्य और प्राचीन उपनिषदों का मन्तव्य एक या पर यह बताने का काम तथापि

का नहीं यह तो आचार्यों का काम है। तथापि सिद्धान्त बनाने अबका उच्चाड़ने के लिए नहीं जाने थे उनका माना तो लोक में प्रकाश फैलाने के हेतु ही था। प्रस्थापित ‘बहुजन-बेदान्त’ या ‘जन-बेदान्त’ राज्य में यह ध्वनि विद्यमान है कि बुद्ध धर्म औपनिषद ज्ञान के ऊपर प्रगति के रूप में है। उपनिषदों के जिनमें जो तत्त्व है, अभ्यात्म है बुद्ध के जिनमें वही मीति है जीवन है। उपनिषदों के जिनमें जो ब्रह्म का साक्षात्कार है वही बुद्ध के जिनमें जीवन का कल्याण जन गया है, मंत्री करपा और मुक्ति और उपेक्षा के रूप में वास्तविक ‘ब्रह्म विहार’ बन गया है। एक ब्रह्म को जानने की बात कहता है, दूसरा उसमें विहार करने की। उपनिषदों के अभ्यात्मवाद का बुद्ध-साधन में मानवीकरण है, अतः यह ज्ञान की एक उत्कृष्ट स्थिति मानी जा सकती है। उपनिषदों का गुरुत्व आदेश यहाँ बहुजनों के हितार्थ सूर्य और चन्द्रमा की तरह कमका है। उसने आचार्य-भुक्ति के स्थान पर नाना भाषा और गीत के पुरुषों के जिनमें आतुरर्षी धुड़ि के आचार पर सत्य धुड़ि का मार्ग खोजा है। अतः यह पूरे जनों में एक उत्कृष्टतम ज्ञान है जो सब जनों के जिनमें है। इसी अर्थ में उसे यहाँ ‘जन-बेदान्त’ या ‘बहुजन बेदान्त’ कहा गया है। उत्तरकालीन बौद्ध दर्शन के विकास को हम यही प्रकार ‘बौद्ध बेदान्त’ पुकार सकते हैं यह हम पहले देख चुके हैं। जिस प्रकार दंकर आदि बेदान्ती आचार्य उपनिषदों के साक्ष्य पर ज्ञान के चरम निष्कर्ष स्वयम् (बेदान्त) को निर्णय करने का प्रयत्न करते हैं, उसी प्रकार और प्रमाण का आश्रय लेकर बल्कि अन्य ही उपायों से मनीषी बौद्ध आचार्यों ने अन्तिम राय को देखने

है कि वे जीवन की गम्भीरतम समस्याओं पर अपनी परम्परागत मान्यताओं पर विजय प्राप्त करके विचार कर सकें और उसे जीवन की सामना में पड़ा सकें उनके लिए धार्यमुनि के उपदेशों के समान मननपूर्ण और कोई चीज नहीं हो सकती। सपत्तिपर्वों का स्मरण इस सम्बन्ध में अवश्य विद्यमान रूप से होता है और वे भी निश्चय ही बुद्ध के प्रज्ञान के समान सभी मुमुक्षुओं के लिए सदा विचारणीय हैं। मनुष्य के रोग की जिस प्रकार बुद्ध ने ठीक तरह से समझा है उस पूर्व पुरुष ने जिस प्रकार बुद्धी मानव की समस्याओं की तन्त्र पकड़ी है वैसे अन्य किसी महारथा वा विचारक के विषय में नहीं कहा जा सकता। वही कारण है कि आज वैज्ञानिक युग में भी जब कि बर्म और क्वैन्स के नाम से भी मनुष्य विज्ञाने लगे हैं बुद्ध और बीछ बर्म का सम्पर्क निरन्तर बढ़ रहा है और विश्व में बीछ बर्म के पुनरुत्थान के लक्ष्य उदय हो रहे हैं। प्रमथान् बुद्ध विश्व इतिहास के एक युग निर्माता विचारक हैं। और उस से बड़ी बात तो यह है कि वे मानवता के सब से बड़े 'सिपक' हैं। जिस जीवन की समस्याओं पर सोचना होगा अपना और लोक का सम्मान करना होगा वह एक बार महात्मन की ओर अवश्य देखेगा इसमें सन्देह नहीं। किन्तु अन्त में संकल्प के महान् ही उनके प्रखर तेज के सामने ठहरेंगे निर्बल और अत्यन्त ही कोई अधिक आश्वासनकारी बातें चाहेंगे जिसकी पीठ पर सवार होकर वे सब पार कर सकें और उन्हें वे भिन्न भी लगेंगे; किन्तु जो विचार के द्वारा साधना के द्वारा अपने ही 'प्रमाण' के द्वारा जीवन के चक्षुष को सम्पादित करना चाहेंगे फिर बाह्य वे किसी भी शब्द किसी भी वाचि ब्रह्मा किसी भी देश के क्यों न हों वे बुद्ध के 'सम्मानार्थ' बनेंगे। कपिल बाबरायण मारकान याज्ञवल्क्य और शंकर के प्रज्ञान भी विचारकों के लिए कदा कम महत्त्वपूर्ण नहीं किन्तु धार्यमुनि का क्षेत्र इनसे कुछ जिस प्रकार का है और वह यह कि धार्यमुनि के स्वर में उपर्युक्त मनीषियों की अपेक्षा मनुष्य की गम्भीरतम समस्या बुद्ध और उसके शिरोधार को लेकर जो गहन मनन है वह अत्यन्त उस प्रमाण के साथ नहीं मिलता। पूर्वोक्त मनीषी जब तत्त्वज्ञान पर ही अधिक और लेगे हैं और उनके व्यक्तित्व ऐतिहासिक रूप से इनसे प्रभावभासी नहीं है। तथान्त का अन्तर्बोधी ज्ञान भारतीय विचार-धारा के इतिहास में ही नहीं सम्पूर्ण मानवीय ज्ञान के इतिहास में अनुकनीय है और इनीलिए वह उतना प्रभावभासी भी है। उनके बचनों के मनन के समान मन्त्रीर और आश्वासनप्रद वस्तु विश्व के विचारधारा के इतिहास में दुसरी नहीं है।

छप्पों के पिछपेयन से जिनका उम्मेद पहले हो चुका है कुछ बिघेय काम न होगा ।

अपनी जीवन-यात्रा के अन्तिम क्षणों में भिक्षुओं को आमन्त्रित करते हुए मगवान् ने कहा था 'हस्त भिक्षुओं ! अब मुझे बह्ता हूँ—सब संस्कार ध्वस्तधर्मा ह अग्रमात्र से (लक्ष्य) सम्पाद तयागत की 'पश्चिन्मा वाचा' न करो । यह तयागत की अन्तिम वाणी थी ही समग्र भारतीय दर्शन और समग्र भारतीय दर्शन की अन्तिम वाणी साधना का 'पश्चिन्मा वाचा' भी यही है । अग्रमात्र से जीवन-मर्य को (अन्तिम वाणी) है सम्पादन करना ही भारतीय दर्शन का सम्मिलित मन्त्र है मानव-जीवन के लिये ।

जिन ऋषियों ने सत्य को प्राप्त किया वे ऋष्यों के द्वारा उगे होंगे नर। वे सचते । वे केवल उनकी अधिपति का मार्ग होंगे बनाने हूँ । उस पर चमकर केवल स्वानन्द से ही सत्य को जान सकते हैं । इसीलिए हम कहते हैं कि जब समस्त ने अपनी अन्तिम बाणी (पञ्चिमा वाचा) में कहा कि संसार नष्ट हो जायेंगे अग्रवाद से तब ही सम्पादन करी तो उन्होंने भारतीय दर्शन की ही अन्तिम बाणी को ध्वनित कर दिया । यह लोक नदर है । आत्मज्ञान ही है अ-द्वय है । इसे ज्ञान पुरुष समझकर भाषना करनी है । समागत की पञ्चिमा वाचा समस्त भारतीय दर्शन की पञ्चिमा वाचा है और यह है 'इन्द्र दानि भिक्षाव । आत्मनिमात्रि नो, वयस्यैवा मंगारा अज्वातेन मन्त्राणां ।' वे वाक्य जिसके हृदय-मन्दल पर अग्नि है समस्त भारतीय दर्शन का अन्तिम निष्पन्न और निर्वोद उनके हृदय पर अग्नि है । भारतीय दर्शन-मात्रा में इनके अधिक प्रेरणादायक वाक्य नहीं पाये जाते ।

अन्य न सत्य की वस्तु की अनुस्यूतिपूर्वक देखा (यमा-याचना)
 करने परों कि वस्तु-साधन पर टीक प्रकाश बने बिना उगत उसके स्थान
 में दिखाई दिया । अन्य इस गण अन्तराक्ष की
 सत्य की समता या अन्तराक्ष के नीचे पर उसे उन देखा-दिखा के साधन
 यमा-याचना यमा परमा लवि यह उसके फिर सम्पन्न के लिए
 ही । सम्पन्न 'साधन' कृति जंगल बरन करो बादि
 बादि बहारी की दीप्यानी सुष्मीयान की बादी इन स्थान के स्थान न
 दिनी मन्त्र हुई । अद्वितीय बन्धु की द्वािमान के रूप में दिवाने का
 पार्थ वस्तु के लिये दाय दया । अन्तराक्ष के लिये न सारी हीतर

की जो परम्परा प्रचलित की है वह वही प्रकार 'बौद्ध बोधान्त' के नाम से अभिहित हो सकती है। संकर के 'निर्दिशेय' और भाषानुगत के 'धूम' में विभेद करने के लिए, ऐसा कि हम पहले देख चुके हैं, कुछ विशेष नहीं है। इसी प्रकार बौद्धों का जो कतुप्फोटि विनिर्मुक्त करण रूप धूमता है वही बोधान्त का निर्मुक्त-निर्दिशार है और बोधान्त के विज्ञानजन्य भाषा और बौद्धों की विज्ञप्तिमानता या अक्षय-अक्षय राय न होकर एक ही चरम राय है। 'मृत सचता' के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता है। फिर यदि विभेद हों भी तो जिस प्रकार ब्रह्मणुओं के सभी विभिन्न व्याख्याकार आपस में विभेद रखते हैं, उसी प्रकार एक सम्प्रदाय बौद्ध भाषायों का भी माना जा सकता है, जो एक विभिन्न मार्ग से ही सत्य के वास्तविक स्वरूप को देखने का प्रयत्न करता हुआ परमार्थ के सम्बन्ध में समान निष्कर्ष पर पहुँचता है। इस प्रकार भारतीय दर्शन के एक अन्यतम प्रभावशाली दर्शन अर्थात् बोधान्त दर्शन के साथ हम बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध का अंकन और अनुमान कर सकते हैं। बौद्ध परम्परा की ओर से महा मनीषी गौडपादाचार्य जो इस सम्बन्ध के प्रथम द्रष्टा अथि ब्रह्मा आचार्य हैं, इस विषय में हमारे लिए भूरि-भूरि स्मरणीय हैं और भारतीय दर्शन में बौद्ध दर्शन के महत्त्व के प्रकट स्वरूप को देखने के जो दृष्टिकोण हैं उनके लिए 'माधुसूय कारिका' विशेष अध्ययन और मनन की वस्तु होनी यह सब पूर्व प्रकाशित किया ही जा चुका है। इसी प्रकार बौद्ध परम्परा के समन्वयकारी दर्शनकारों में हमें बोध-वातिष्ठ के रचयिता की भी स्मरण रखना होगा। जहाँ तक उत्तरकाशीन धार्मिक विकास की बात है हमने अपने अध्ययन में उन प्रवृत्तियों को अधिक महत्त्व दिया है जिनका उद्भावन गौडपादाचार्य के मनीषी रचयिता और आचार्य गौडपाद ने किया है। इसी प्रकार बौद्ध धार्मिकों में हमने अश्वबोध धान्तिदेव और बहुसंख्य के कार्य को अधिक महत्त्व दिया है। जब कि उत्तरकाशीन बौद्ध धार्मिकों में प्रायः सब ने भारतीय विचार को अनुपम मौलिक बान दिया है हमें उनके कार्य की ही अधिक प्रशंसा करनी पड़ी है जिन्होंने बुद्ध-मान्य को औपनिषद दर्शन के साथ मिलाते हुए देखा है। इसी दृष्टि से चर्मकीर्ति और विजयाय के कार्य को जो अपने आप में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और प्रतिष्ठा सम्पन्न या अश्वबोध धान्तिदेव और बहुसंख्य के कार्य से कम महत्त्व का समझ गया है। इसी प्रकार बौद्ध परम्परा के आचार्यों में आत्मात्मन उद्घोषकर और श्रीहर्ष को संकर और गौडपाद की अपेक्षा कम महत्त्व दिया गया है। यहाँ मात्र

उसने विराय-कथा को कहा ? नहीं कुछ ! नहीं धर्म ! नहीं संन !
 का उसने उद्गार किया पर क्या जीवन में कभी उस मम्मोर पाति
 का अनुभव भी किया जिसे पुत्रप्रेष्ठ ने साक्षात्कार किया था ? क्या उसके
 अध्ययन के पीछे जीवन की साधना-मूर्ति को कुछ निश्चयान है ? इन प्रश्नों को
 कोई पूछता तो वह इनका क्या उत्तर देगा ? क्या वह सत्य के किं उल्टी
 बसेवा हो तो नहीं हुई ? तथागत का उपदेश बांध रखने के लिए तो
 नहीं था पुस्तकों में प्रस्थापित कर प्रतिष्ठा प्राप्त करने के लिए तो नहीं
 था वह तो मध्य रात्रि में उठकर बोधिवृक्षीय बगों की भावना करने के
 लिए था सूर्यागारों में जाकर ध्यान लगाने के लिए था दुःखी प्रजनों
 को दुःख-निवृत्ति के लिए चतुर्विध पर्यटन करने के लिए था सैनी धारणा से
 विषयों को बाधनापित करने के लिए था । तो क्या है धम्पी लेखक !
 यह सब तुने किया ? तू अच्छी तरह से जानता है कि तथागत किन चीजों
 से संकट भुङ्गल और पूरित होते हैं तो क्या सबको के इन बिजनों
 से तेरी उपासना सम्भव हो गई ? अच्छी तरह तुम्हें अपनी स्थिति को
 प्रकट करना होगा ताकि यह लोक तुम्हें धोखा न जा जाय और तुम्हें
 धामदान हो जाय । अधिक-से-अधिक तुने बायीं से तथागत-बन की सेवा
 की है जो बुद्ध-शासन में जहाँ अभ्यास ही सब कुछ है, अधिक महत्वपूर्ण
 नहीं है । इससे अधिक यदि तू कुछ मानेगा तो बुद्ध-शासन की बसेवा
 ही करेगा अपना अकस्माप ही सम्पादित करेगा । तो फिर यह सब तो कुछ
 नहीं हुआ ! क्या तथागत के अथ आवश्यक धर्मसिनापति शारिपुत्र के
 धम्म तुम्हें स्मरण नहीं रहे गीला या सुना कुछ भी खाते हुए, चार पा
 पाँच और करने के बाद कुछ न भिसे तो पानी पी के आत्मसंयत भिक्षु के लिए
 बस नहीं काफी है तो फिर इस लोक में जहाँ सब संस्कार विनाशवर्मा हैं
 कर्मवित्त लोक की तरह पुम्बवित्त लोक का भी जहाँ राय अवस्थानावी है तुम्हें
 किस चीज की इच्छा नहीं बाकी है । जिसे तू धर्मस्वामी कहता है अपना धास्ता
 कहता है, वह तो काफी के दुःखों को छोड़ पाँचकुत्तिक बन कर रहता
 था कभी-कभी भिक्षात्र भी न पाकर लौट जाता था । कभी-कभी पैसा
 भिक्षात्र जाने की पाता था जिससे उसकी अंतर्द्विया पीड़ा ॥ जैसे बाहर
 निकल पड़ती थी । क्या तेरी इच्छाएँ उसके अनुरूप हैं ? सम्यक सम्बुद्ध ने
 नन्दी (पुत्रा) को ही तो दुःख-समुद्रय का नाशिक कारण बताया था, तो
 फिर इस महापात्रिणी की कथ तक है मुण्ड साधक ! रूप विना विनाकर

पोषित करेगा कब तक इसके फल की छाया तेरे लिए समर्थ होगी ? बर्म-स्वामी मे रूप को अनित्य और दुःख कहा था । क्या रूप की आसक्ति तेरी गल्ट हो गई ? क्या दुःख-विमर्शित तू ने प्राप्त की ? तो फिर बड़-बासुन पर लिखने का यह उपक्रम क्यों ? मुझमें यह कहने का साहस नहीं कि सम्पूर्ण सम्बन्ध जैसे घास्ता की पाकर भी मेरे सभी पुष्करणी बिल हो गए, मेरे सभी मल मिलिट हो गए । मार्ग निरक्षय ही मेरे लिए बहुत कम्बा है । न जाने 'ब्रह्म नाम हूँ पाप न कारणों' की विमर्शता कब बुर होगी । किन्तु मेरे जैसे नरकमय बर्तों के लिए तो सोच में पड़ जाना ही कुछ कम नहीं है । इसी मानसिक स्थिति में इस कम्ब की रचना भी गई है यही निवेदन है ।

मैंने मागवान् बड़ के मन्तव्य को यहाँ अपने अध्ययन का विषय बना कर अन्य भारतीय मनीषियों के मन्तव्यों के साथ उसके सम्बन्ध का निरूपण किया है । न जाने प्रमादवश कितनी पिटवी वक्तवियों की कितने अभिविचार उपस्थित किए । उन सब के लिए हे उच्चावत ! क्षमा चाहता हूँ । आप ही से नहीं सभी 'प्रतिबद्धों' से । हे धार्मिकतम ! हे नमस्ति मेवेति ! हे औपनिषद मनीषियों ! तुम्हारे बचन क्या हैं, इस जीवन शोक के लिए अमृत स्वल्प है । यदि ये आज हमारे लिए नहीं हों तो इस जीवन में विचार करने योग्य कोई चीज ही नहीं होगी । तुम्हारे गूढ़ आध्यात्मिक रहस्य हमारे जीवन के आराधन के अग्रतम रहस्य भी हैं । ब्रह्मज्ञान का अमृत फल उपनिषदों के ही रख को निरन्तर चुमते-चुमते चूट पड़ता है । मानवीय प्रज्ञान इनसे अधिक बड़ अधिक नहीं सवा । एक ब्रह्मानी और जो इन्हीं के मत्त मदन भवन और निदिध्यासन से अपने वस्त्रान की इच्छा रखता है इनकी सीमाशा भी विषय प्रकार बर । किन्तु फिर भी अनेक प्रकार है सम्पूर्ण सम्बन्ध के मन्तव्य के साथ इनके मन्तव्य के सम्बन्ध को निरूपित किया गया और यह है औपनिषद मनीषियों । हे विमर्श बाहिन् बड़ ! एक करोड़ों के रूप में नहीं किन्तु एक माय लक्ष्य के रूप में ही । जिन अमृतमय बचनों में अपन उद्धार की आशा रसता है जिनके मत्त आचरण से जाने लिए यही अमृत बरोले आन की सम्भावना देता है इनका करोड़ों में कहा की बुद्धि सागर बहंगा विमर्श बाहिन् उनका आचरण ही तो मेरे लिए परम दुःखार्थ है । किन्तु हे पूर्व ज्ञिया ! जाने जान के बाद बुद्धि आने की ज्ञान के गवर्नमें में लई रूप विचार को ही सर्वश्रेष्ठ अवि बजाता, और है सम्पूर्ण सम्बन्ध ! आन भी जानाओं

उसने विराय-कथा को कहा ? अहो बुद्ध ! अहो बर्म ! अहो पृथ !
 का उसने उद्गार किया पर क्या जीवन में कभी उस गम्भीर शान्ति
 का अनुभव भी किया जिसे पुरुषार्थ ने साक्षात्कार किया था ? क्या उसके
 अध्ययन के पीछे जीवन की साधना-भूमि भी कुछ विद्यमान है ? इन प्रश्नों को
 कोई पूछना तो वह इनका क्या उत्तर देगा ? क्या यह सद्धर्म के सिद्धे उत्ती
 असेवा ही तो नहीं हुई ? तत्काल का उपदेश बांध रखने के लिए तो
 नहीं था पुस्तकों में प्रस्थापित कर प्रतिष्ठित काम करने के लिए तो नहीं
 था वह तो मध्य रात्रि में उठकर बोधिपक्षीय धर्मों की साधना करने के
 लिए था धूम्रधारों में जाकर ध्यान करने के लिए था दुर्लभ प्रज्ञाओं
 को बुद्ध-निर्भूति के लिए बुरिदिक पर्यटन करने के लिए था मैत्री साधना से
 विद्याओं की आत्मावित करने के लिए था । तो क्या है बन्नी लेखक !
 यह सब तूने किया ? तू बन्नी तरह से जानता है कि तत्काल किन चीजों
 से संतुष्ट तुच्छत्व और पूरित होते हैं तो क्या धर्मों के इन चिह्नों
 से तेरी उपासना सम्पन्न हो गई ? बन्नी तरह तुम्हें अपनी स्थिति की
 प्रकट करना होगा ताकि यह लोक तुम्हें बोधा न का पाव और तुम्हें से
 नावधान हो जाय । अधिक-से-अधिक तूने वाली से तत्काल-वम की सेवा
 की है जो बुद्ध-शासन में बड़ा अम्बार ही सब कुछ है अधिक महत्त्वपूर्ण
 नहीं है । इनसे अधिक यदि तू कुछ मानता तो बद्ध-शासन की असेवा
 ही करना अपना अकस्मात् ही सम्पादित करेगा । तो फिर वह सब तो कुछ
 नहीं हुआ ! क्या तत्काल के अथ आचर्य धर्मसेनापति शारिपुत्र के
 धर्म तुम्हें स्मरण नहीं रहे 'मीला था मुझा कछ भी खाते हुए, बार था
 बाँध कीर पान के बाह कछ न भिसे तो पानी पी के आरमसंघट मिश्र के किए
 बस वही काफ़ी है तो फिर इन लोक में जहाँ सब संसार विनाशधर्मा हैं
 कर्मविन लोक की तरह पुण्यविन लोक का भी जहाँ सब अकस्मात्कारी है तुम्हें
 किस चीज की इच्छा अभी बाड़ी है । जिसे तू धर्मस्वामी कहता है, अपना दास्ता
 कहता है वह तो वाणी के बुद्धों को छोड़ पानुदुल्लिख बन कर रहता
 था बन्नी-बन्नी मिथ्या भी न पावर लोट आता था । कभी-कभी ऐसा
 विराय लाने को जाता था जिसने उसकी भेंटद्विया पीड़ा से जैसे बाहर
 निराल बहनी थी । क्या तेरी दृष्टाई उसके अनुकूल है ? नम्रक सम्मुद ने
 नन्दी (नृपा) को ही तो दुःख-अनुदय का आदि कारण बताया था, तो
 फिर इन महानागिनी की वज्र तक है मुण्ड साधक ! बुद्ध विना विनाकर

पोषित करेगा कब तक इसके फन की छाया तेरे लिए सजह होमी ? बर्म-स्वामी ने रूप को अनित्य और बुझ कहा था । क्या रूप की आसक्ति तेरी गूँट हो गई ? क्या बुझ विमक्ति तू ने प्राप्त की ? तो फिर बड़-साधन पर चिन्तने का यह उपक्रम क्यों ? भूममें यह कहने का साहस नहीं कि सम्यक् सम्बुद्ध जैसे घास्ता को पाकर भी मेरे समी दुष्टत्व क्षीण हो गए, मेरे समी मल विनष्ट हो गए । मार्ग निरूपण ही मेरे लिए बहुत सम्बन्ध है । न जाने 'प्रम नाम हूँ पाप न जारणो' की विवशता कम दूर होयी । विन्तु मेरे जैसे बन्धुस्त जनों के लिए तो मोठ में पड़ जाना ही कुछ कम नहीं है । इसी मानसिक स्थिति में इस ग्रन्थ की रचना की गई है यही निवेदन है ।

मेरे जनमानस बड़ के मन्तव्य को जहाँ अपने अध्ययन का विषय बना कर अन्य भारतीय मनीषियों के मन्तव्यों के साथ उसके सम्बन्ध का निकषण किया है । न जाने प्रभावशालि कितनी कितनी गलतियाँ कीं निम्ने प्रतिष्ठित विचार उपस्थित किए । इन सब के लिए हे तबानत ! क्षमा चाहता हूँ । आप ही से नहीं सभी 'प्रतिबुद्धों' से । हे मातृवत्सल ! हे भगवति मैत्रेयि ! हे औपनिषद् मनीषियों ! तुम्हारे बचन क्या हैं इस जीव लोको के लिए समुत्त स्वरूप हैं । यदि ये आज हमारे लिए नहीं होते तो इस जीवन में विचार करने योग्य कोई चीज ही नहीं होती । तुम्हारे गूढ़ आध्यात्मिक रहस्य हमारे जीवन के आरंभोत्पत्ति के अन्त्यतम रहस्य भी हैं । ब्रह्मज्ञान का समुत्त कल उपनिषदों के ही इसका निरन्तर प्रसरण-वसति कूट प्रकटा है । मानवीय प्रज्ञान इनसे अधिक कुछ अधिक नहीं बना । एक अज्ञानी जीव जो इन्हीं के मनुष्य मनन अवन और निदिध्यासन में अपने बन्धन की दृष्टि रखा है इसी भीमाभा भी किस प्रकार बरे ! विन्तु फिर भी अनेक प्रकार से सम्यक् सम्बुद्ध के मन्तव्य के साथ इनके मन्तव्य के सम्बन्ध को निरूपित किया गया और यह हे औपनिषद् मनीषियों ! हे विमल्य वादिन् बड़ ! एक परीक्षण के रूप में नहीं विन्तु एक साथ एकदम के रूप में ही । प्रिय समुत्तम्य बचना न बचने पटार की आशा रखता हूँ जिनके मनुष्य आचरण से अपने लिए यही समुत्त परीक्षा आज की सम्भावना देता है इनका परीक्षण भी यही की यदि तादर बनेगा विमल्य आचरण उनका आचरण ही तो मेरे लिए परम पुण्यार्थ है । विन्तु हे पूर्व चरितो ! जाने जन जाने के बाद कृति आने भी ज्ञान के सम्बन्ध में सर्व रूप विचार को ही सर्वोत्तम चरित ब्रह्मज्ञान, और हे सम्बन्ध सम्बुद्ध ! आने भी जाना भी

को ऐसा ही उपदेश दिया अतः मैं समझता हूँ कि जहाँ कहीं नेने कभी-कभी परीक्षक का चेहरा पहनकर भी यदि विचार किया है तो वह हम या समाज के कारण नहीं बल्कि आपके मन्तव्य के अनुकूल ही किया है। फिर भी इस आत्म-प्रसारणा के लिये क्षमा अवश्य चाहता हूँ।

हे निर्द्वन्द्व मनीषियो ! प्रागैतिहासिक युग से आज तक सुनिश्चित आपकी उपदेश-परम्परा को मौखिक रूप में अध्ययन करने का अवसर इस अस्पष्ट विद्यार्थी को नहीं मिला अतः हे निश्चित ज्ञानवर्धियो ! यदि आपके मन्तव्य के प्रकाशन में और कुछ-मन्तव्य के साथ उसके सम्बन्ध की दिखाने में कहीं कोई अशुद्धियाँ हुई हों जिनकी कि बहुत सम्भावना है तो मेरे आपसे भी क्षमा का प्रार्थी हूँ। आपने जिस गहनता के साथ मानव-जीवन की समस्याओं पर विचार किया है उसके लिए मनुष्यता सदा आपकी कभी रहेगी। स्वतन्त्र विचार के इतिहास में बीड़ दर्शन के साथ आपका भी एक अत्यन्त उच्च स्थान है, अतः स्वतन्त्र नेता पुरवों के द्वारा आप भी सदा नमस्कार के पात्र हैं, इसमें सन्देह नहीं। उन सभी निर्द्वन्द्व अहंताओं को नमस्कार ! उन अनुत्तर दर्शी ज्ञानवर्धनकर वैज्ञानिक मयबान् अहंता आतपुत्र को सदा नमस्कार !

हे मनीषी चार्वाको ! तुम्हारा भी जूझना मिथ्यत्वता का बिन्दु नहीं होगा अतः तुम भी मेरे द्वारा स्मरणीय अवश्य हो। फिर तुम्हारे सामान्य का डिग्री तो अवश्य नर में पिट रखा है अतः मेरे द्वारा स्तुत लिये जाने की तुम्हें अपेक्षा नहीं है। तुम्हारे प्रति सहानुभूति की वाणी आजकल विद्वानों में बहुत कुछ सुनी जाती है। मेरे की तुम्हें आवश्यक सहानुभूति दिखाई है, किन्तु यदि तुम्हारे मन्तव्य को स्पष्ट रूप से दिखाने में कोई बकरी रह गई हो तो है 'दुर्लभ' दर्शन के उपदेश करने वाली। आपसे भी यही प्रार्थना है कि आप मुझे क्षमा करें और यह जान कर सन्तोष करें कि मुँह से बाहे जो कुछ बकता हूँ मैं हृदय और मन से तो आपका ही सम्मान पर्याप्तक हूँ आपका ही श्रेष्ठ शत्रु हूँ और आपसे ही मित्र नहीं-नहीं प्रीति है। आपकी पंक्ति में से उठाकर यदि मैंने साक्ष्यपुनीय अर्थों की वास्तविक जीवनिपर परम्परा में ही दिखाने का प्रयत्न किया है तो है बेबड़ियाँ। आप इससे मुझ से दृष्ट न हो पायें। वास्तव में भारतीय दार्शनिक परम्परा में आपकी भी मैं एक स्थान का भागी समझता हूँ किन्तु है अज्ञेयियों ! हेतु पर आश्रित बर्मे का उपदेश करने वाले प्रतीत्य अनुशासक के उपदेशों के समान भीतम की तो अपनी लक्ष्म में दिखाने का कभी प्रयत्न न करो इसकी ही प्रार्थना कर मैं आपसे विराम किया हूँ।

हे पद्मार्दनकाये ! हे बसपाह ! हे कमभुक् ! हे सिद्ध कपिल ! हे भयवन् पतञ्जलि ! हे बर्मोपदेष्टा जैमिनि ! हे बाहरामय्य महर्षि ! आपके प्रज्ञानों को सनके सामग्र्य में समझना किसी मनुष्य के एक जीवन का काम नहीं है । आप सभी ने जिस गहनता से आन्तरिक और बाह्य सृष्टि के रहस्यों को छापा है, वह मनुष्य की बुद्धि से परे है । फिर भी कुछ की आत्यन्तिक निवृत्ति पर ही आपके सब ज्ञान की प्रतिष्ठा है । वत- वह मानवीय बुद्धि के द्वारा व्यवगम्य भी है । इसी दृष्टि को लेकर बिरोधत- मेने आपके मन्तव्यों का कुछ तुलनात्मक अध्ययन समान प्रवृत्ति वाले बुद्ध-मन्तव्य के साथ किया है और इसमें जहाँ भी मैं पहुँचा हूँ वह गलत भी हो सकता है और सही भी किन्तु यह निश्चित सा सीखता है कि जहाँ तक मानवीय जीवन में आप सब के मन्तव्यों के प्रयोगात्मक स्वरूप से सम्बन्ध है वहाँ आप एक दूसरे से विभिन्न नहीं हैं । आप सब के ऐतिहासिक पूर्वापर-सम्बन्ध की संवेदना को मैं अत्यधिक महत्वपूर्ण मानता हूँ । आप भी आपके तात्त्विक पक्ष पर ही मैं बिरोधत- अपनी दृष्टि को निबद्ध करता हूँ और इस प्रकार आप सभी समान रूप से ही पूजनीय और महान् हो, ऐसी भ्रष्टा मेरे हृदय में जागती है । फिर आप सब के व्याख्याकार भी जिनमें से अनेक स्वयं बड़े विचारक और सिद्ध पुरुष हैं बहुत बाल-विवाद और विविधतापूर्ण उत्पत्ति करके भी एक दूसरे से बहुत दूर नहीं गए हैं, ऐसा भी कहा ही जा सकता है । हे शंकर ! हे बर्मकीर्ति ! हे 'यज्जन सङ्ग' के मनीषी रचयिता ! हे 'मूल माध्यमिक कारिका' के मनीषी विचारक ! आप सभी के उत्कट तर्कों तक मेरी गति कहाँ ? हे शिष्टनाथ ! हे वात्स्यायन ! हे बाप सरति मित्र ! हे भूतउपपा के उपदेष्टा अन्वपीय ! हे विमलप्रियमात्रा की सिद्धि करने वाले मर्त्य ! हे काश्मीर वैभाषिक-नीति सिद्ध कोष वा मान करने वाले मनीषी समुदाय ! आपके तुलनात्मक विचारों का मैं क्या अध्ययन प्रस्तुत कर सकता हूँ जिसने कि ज्ञान-संसार के बहते दरबाने तक भी प्रवेश नहीं किया है । वह मेरी बुद्धि ही है । मेरी अचिन्ति और प्रमाद-वर्णा ही है कि मैंने आपके प्रज्ञानों को विवेचित करने का प्रयत्न किया है । आप इस बातक की क्षमाताओं पर विचार मत करो । गत-मस्तक होकर मैं आप सब की अत्यन्त भ्रष्टा से प्रभाव करता हूँ । आप सभी के आभासत्व के लिए तो संसार आराम ज्योती है ही है । मनीषी आचार्यों और बाध्यकारी ! आपकी आचार्य सभ्यता और उद्ये करने समक्ष प्रज्ञानों की प्रतिष्ठा प्रस्थापित करने के लिए ही मेरी तो विमल प्रज्ञामात्राति बिरोधत आरुध करणी मैं जागती है । जिन आर स्वीकार करें । भयवन् पदर !

जापकी ओर तो दुबारा भी भेरी स्मृति गए बिना सकती नहीं । हे अमृतपुत्रे !
 आप अपने आचार्यत्व के कारण नहीं बल्कि साधना-सम्पत्ति के कारण ही
 भारतीय हृदय के सिम इतने जागर और भद्रा के विषय बने हैं । फिर
 आपकी ज्ञान की ध्वजा भी विश्व में जड़ी प्रकार विस्तारित है और जो
 आपकी प्रज्ञा की सीमा को नहीं न प सकते थे जो भद्रापूर्वक आपके लिए
 मृतमस्तक होते हैं । फिर बीड़ दर्शन के साथ आपके दर्शन के सम्बन्ध
 के विषय में बड़े-बड़े विद्वानों को भी अनेक विचिकित्साएँ हुई हैं यदि
 मैंने कोई धायक दृष्टिकोण रखा हो तो आपसे भी मैं क्षमा का प्रार्थी
 हूँ । 'सूक्ष्मेष्ट' के मनीषी रचयिता से भी उनके दार्शनिक ज्ञान की इस जगत्
 में पुकना नहीं है मैं प्रकाशन्तर से इन्हीं धर्मों को सुझाता हूँ ताकि वे मुझे
 क्षमा करें । नहीं कह सकता कि मैं 'ब्रह्म' 'निरुप' 'निर्विशेष' अथवा 'अनिर्वचनीय'
 धर्मों के पारस्परिक सम्बन्धों को कहाँ एक समझ सका हूँ इसके लिए मैं
 उपदेष्टा मनीषियों के प्रति अपनी शान्तिधर्मों के लिए क्षमा मागना करने के
 अतिरिक्त मैं और कर ही क्या सकता हूँ । मैं इस बात पर और दिया
 है कि छंदर से सात सौ-आठ सौ वर्ष पूर्व 'प्रजापारमिताओं' ने धूम्रता
 को लक्षता या बद्धता कहा था जो सब वस्तुओं की प्रविष्ट है । अतः धूम्र
 न अप्रविष्ट है और न अभावावधान । अतः सत्य में स्थित है यह धूम्रता
 वेदान्तियों के समान बीड़ों की भी है । अतः मैंने धूम्र को ब्रह्म से मिश्रता
 है । महा मनीषी आचार्य गीष्पाह को मैं इस प्रसंग में सबसे भूख सकता हूँ ।
 बल्कि मैं कहना चाहिए कि जिस दृष्टि को मैंने इन पृष्ठों में उपस्थित किया
 है वह सब इन्हीं मनीषी प्रथम वेदान्ताचार्य की प्रेरणा का फल है । उद्यम
 भारतीय दार्शनिक साहित्य में यदि किसी भी विचारक ने सभी समय के
 लिए अमृतपूर्व धर्मों में बीड़ और वेदान्त दर्शनों के पारस्परिक सम्बन्ध को
 प्रकट किया है तो मैं 'अज्ञातिवाच' के उपदेष्टा जगन्नाथ गीष्पाहचार्य ही हूँ ।
 छंदर के द्वारा धूम्र, धूम्रानिरुप्य मनीषी आचार्य ! मुझे आपका बड़ा आश्वासन
 है । आपके ही द्वारा निर्दिष्ट 'अविवाह और अविच्छेद' धर्म को मैंने अनेक प्रकार
 से यहाँ दिखाने का प्रयत्न किया है और मेरा विश्वास है कि आपनिपद ज्ञान की
 बीड़ दृष्टिकोण से अध्ययन करने का अथवा बीड़ दर्शन को आपनिपद ज्ञान के
 प्रकाश में रखने का जो मार्ग आपने हमें दिखाया है वह आज भी वैज्ञानिक
 अध्ययन के आधार पर सत्य की अनुरता करते हुए बहुत कुछ विस्तारित किया
 जा सकता है । हे मनीषी अमृत ! मेरे लिए यह प्रत्येक शिककृत महत्त्वपूर्ण नहीं

कि आप बीड़ से या नहीं। जो बात मुझे बचती है वह यह है कि किसी भी प्रकार आप बुद्ध और उपनिषदों के मन्त्रियों में एकता देखने के पक्षपाती से और इसीलिए हे महान् वेदान्ताचार्य ! आपके लिए सहस्रसं भविष्यत् ।

वेदान्त दर्शन के वैष्णव आचार्यों ! आपको मूलना भी तो बहुत प्रतापी होनी । आपके ही प्रज्ञाओं के फलस्वरूप तो भारतभरपी यह आन्दोलन चला जिसकी देन हमें तुलसी कबीर, तुकाराम बालेश्वर और भैरव जैसे महापुरुषों के रूप में मिली जिनके आस्थागत गुरु बचन हमारे लिए सदा प्रेरण का काम करेंगे । जिन आधुनिक विचारकों ने उपासक की भाँती या कर्म से सेवा की है, वे भी सभी नमस्कार के योग्य हैं । तान्त्रिकों को भी तो विस्मय करना नहीं होना जिन्होंने बीड़ बम के सप्त विधाक बुद्ध प्रसाद में बुझ कर उस सुदृढ़ भवन को जिसे बाबस्ताहि कुमारिक और उद्योतकर के ठेके भी न मिल सकें वे क्षणमात्र में विध्वंसित कर दिया । सम्भव है है तान्त्रिकी ! यह तुम्हारा उचित मूल्यांकन न हो और ऐसा कहना तुम्हारे एक निष्ठा ही मानी जाय और सम्भव है उपमुक्त रूप से व्याख्यात होने पर तुम्हारा भी जीवन और विचार के सिद्धे एक विशेष महत्त्व हो जैसा कि बनेक पाश्चात्य और गौरव्य विद्वान् आपके सिद्धे देना चाहेंगे तो हे मनीषयो ! मैं भी उसे स्वीकार करूँगा हूँ किन्तु आपके विचारों की अभिव्यक्ति तो मुझ बचती नहीं और आपके प्रतीक भी आपमन्त्र है जो सम्बन्ध मेरे अज्ञान अथवा नैतिक आवर्णबाध के प्रति अधिक प्रगाढ़ा बुद्धि रखने के कारण भी हो सकते हैं ।

आज मैं तो फिर उपासक पर ही माना हुआ जैसे उड़ि जहाज की पंजी पुनि जहाज पे आई । हे उपासक ! हे सम्मक सम्बुद्ध ! हे कल्याणमय महर्षि ! उत्तम विपक ! आपके किन-किन पृथों का मैं स्मरण करूँ । वे अनन्त हैं । हे समन्तचक्षु ! आपने इन जीवन-लोक को बहूँ दिया जो आज तक निर्मा ने नहीं दिया । आपने शान्ति के मार्ग को प्रकाशित किया और अपने बचनानुसार से जगत् को शांत किया । हे बुद्ध ! हे गौर ! हे सर्वोत्तम प्राणी ! तुम्हें नमस्कार ! इन जीवन की मर्यादा को दूर करने वाले हे महाप्रज्ञ शास्त्रा ! आने वृण आज प्राण कर अनुग्रहात्मान प्रार्थियों के सिद्धे उसे प्रकाशित किया है । अविद्या करी पड़े न आप मुक्त हैं निर्मल रूप से संसार में मुर्जीविन हैं । हे अमर ध्यानी ! आरामा चित्त समाधित्य है आरामा ध्यान कभी रिक्त नहीं नहीं होता । आप सब प्राणियों के प्रति नमान है । बाध राग-दिहीन आन बनों व विषय में चक्षुमान् है । हे मोक्षरहित है

संश्रामयित् ! हे धर्मबाह ! जन्म जन्म ! पर्वत के किनारे पर बड़े आप बुद्ध-नेत्रों से छोड़ घास कोक का व्यवहार करते हैं । हे ब्रह्ममूढ ! हे धर्ममूढ ! आप कृतकृत्य और वासना-रहित हैं ।

आप उस धर्म-आकाश का प्रवर्तन करते हैं, जिसे आपने ब्रह्मचक्र भी कहा है । हे महान् ! धर्म के बुद्ध को मष्ट करने के क्रिये आपका धम्म हुआ वा आपने अपना धर्म को भीता वा । नि-वा से आपके धर्म में कभी शोक उत्पन्न नहीं हुआ और आपको देखकर इस लोक को शान्ति की शक्ति विदित हुई ।

छोटे हुए बीच-लोक को आपने बताया और स्वयं शान्ति प्राप्त कर आपने उन लोगों को शान्ति दी जो दुःख थे । जो बड़ थे उनको आपने मुक्त किया ।

हे ब्रह्ममूढ ! आप बुद्ध हैं आप शास्त्रा हैं आप मार-विजयी मुनि हैं ।

उपासियों आपकी हठ बर्ह हैं । जन्म-मरण आपके विधीर्ण हो गए हैं । सिंह-समान मन की धीपनता से रहित आप उपासना रहित हैं । धर्म के साधक हार छोड़ें बड़े हैं ।

हे धीर ! पाद प्रक्षालित करो निष्पाप प्राणी शास्त्रा की कन्दना करें ।

नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासम्बुद्धस्स ।

नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासम्बुद्धस्स ।

नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासम्बुद्धस्स ।

नमः परमं अपिम्भं नमः परमं अपिम्भं ।

इति धम्ममस्तु ।

अनुकथा १५६, २११, २५४	७२१, ७२२, ७६०-७७२, ८१७,
२५५, ३१४, ३१७, ३३२,—	९८८, १, ४६
साहित्य और उसका धार्मिक	'अविमर्श' १, ६, ३७९
मूल्य ३३५; ५४९	अविधित-विहार (बोधितत्व-भूमि)
अनुकथापर-सुत ३२३	३२
अनुसाहिनी ३३५	अविपत्ति (पञ्चम) ३३१
अनार्कियर (अनकलाकरी) ४८८,	अविषय समुप्याय (अवीर्य समुप्याय)
५, ९, ५२१, ५७९, ७८९	२४, ५४१, ५४४, ८२६, १, ०९
अनभिन्नमानुषीयो ८३, ८८, २२५,	अविमोक्ष ४६६
३७२	अविधिका (बोधितत्व-भूमि) ३२
अनवीर्य-सुत ११६, ४५८, ४८२	३५५
'अनवीर्य विहरण अनसंरथा' ४५८	'अविच्छाद' ३१८
अनवाधुपादान ३९९	'अव्यक्त' आत्मा ४३८
अन्ता (आत्मा) १९, ४१५, ४२१	'अव्यवसाय' ८८२, ८८९
४३७, ४३८, ४४, ४८२, ५१७	अव्ययन (आल) —का अविचारी
देहिमे 'आत्मा' भी ।	कील ? ६४-९७,—की आराधना
'अन्ताग यथेष्टव्याय' ४५९	(वास्तवी) ११२; १९, ९६
अन्तिवार ८२	१५५,—और विज्ञान १४१, १४३
'अन्तिग्रस्त' १, ६, १४७, १४८,	—रति १४३
३८२, ४९१, ५१९	अव्ययस्थ रामायण ९४९
अन्तिव्यवहार २४४	अव्ययस्थ ६, ५, ४४३, ७२
अनर्थ (अनर्थक) २, २२, २३,	१, ३८१, ३९, १, ४१
२४, २५, ३३, ४५, ४८, ५६,	अव्यवस्था ३, ९
५७, ५९, ७१, ७३, ७९, ११६,	अन्तराय ८४३
११९, १३४, ७३४, ७५९, ७६५,	अन्तराष्ट्रक ५३३
८३, १, ७५	अन्ता (अनात्मा) ४, ११, ३५, ४९,
'अनुष्ट' ८७१	३९, १९, ३८, ४१४, ४१५,
अनुपराध ५६१	४२२, ४२३, ४३, ५१५, ५४३,
'अनुपचय लंपह' ५६	६८४, ७, ७, १, ७७०, ७७१,
अनुत प्रकरण ९६४, ९६५	८८, ८९८, ९९८, १, ९१
अनुतवार १, ८, ११७, ५६१, ६१४	अननुवेग्यो ५२

अनपत्राप्त्य ६३३

अनपत्राप्त्य-संयुक्त ३२८, ३२३

अनपत्र (नाह) १ ५७

अनपत्रेय ५६

अनपत्र-समाप्त (चित्त) ४३३

अनपत्र-समाप्ति ३२५

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ४ १

४०३, ४३९, ४३३ ५३२

अनपत्राप्त्य-समाप्ति २७८, ३३९

अनपत्राप्त्य ५२९, ३२ ३३२

अनपत्राप्त्य ४ ११ ११ १११

१९ २ ४ २१६ २४४ ३२९,

३२६, ३३४ ३३१ ३३३ ३३३

३८ ३२६, ४ ५, ४१ ४३

४३४ ४८२, ५ ९, ५१३

५१४ ५१५, ५१६, ५८ ५८१

६ ३ ६८३ ६८४ ७ ९, ७२

और आत्मिकत्व विज्ञान ७६-

७७२ ७७३, ७८४ ८ ३

८ ७, ८ ८, ८१९, ८२२, ८२३,

८४१ ८७ ८७४ ८७५, ८८८,

९ ६ ९ ९, ९२९, ९७४ ९८७

१ ४९

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति ३२९, ३३८

अनपत्राप्त्य-समाप्ति २७७, २७९, २८३

३२३ ४२ ५४७, ५४७ ५८

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति ३२३,

४२ ५८१

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति विज्ञान (सोप

ताव मुनि) ३२

अनपत्राप्त्य ५६८, ५६९

अनपत्राप्त्य-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) १९२

५४१ ७४८, ८३८

अनपत्राप्त्य (अनपत्राप्त्य) ३४१ ६४२,

१ ४३

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति ५२९ ७ १

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ५२९

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ४२९, ५३६, ८४६

८९१-८९५

अनपत्राप्त्य ८७९

अनपत्राप्त्य (अनपत्राप्त्य) ४८, १ १

अनपत्राप्त्य-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) ३३२

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति ६ ६ ५,

६४८

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) ३८३

८४४ ८७५, ९ ४

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ३२५

अनपत्राप्त्य-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) ५ २

अनपत्राप्त्य-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) ५२५

अनपत्राप्त्य-समाप्ति-समाप्ति ११८, ५१७

अनपत्राप्त्य-समाप्ति (अनपत्राप्त्य) साहित्य—

२११ ३ ४ ३३१ ३३२ ३३६

३८७

अनपत्राप्त्य (अनपत्राप्त्य) ७ ४ ७ ६

८५५, ८६ ८६२, ८८१ ८८२,

९ ८, ९२३, ९२५, ९३८, ९९१

अनपत्राप्त्य-समाप्ति २ १ २५१ ३३३

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ३२१

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ८४

अनपत्राप्त्य (अनपत्राप्त्य) २७९, ३३२,

३२३

अनपत्राप्त्य-समाप्ति ३२६

अनुच्छेद-संपुल ३५९
 अनुलोम (पञ्चम) ३३२—बहुल
 ३९१ ३९२—पञ्चमिष बहुल
 ३३२, ३९१

अनुव्यञ्जनप्रज्ञी ४३२
 अनुवृत्ति ३५
 अनुसय (सत्त) ४२६, ३३२, ३४१
 अनुसम्मान वर्ष २६
 अनुसय ७४७
 अनुसय-वमक ३३१
 अनुपिमा (नियम) ३६२
 अनेकान्तवाद १ ७, ८३१ ८४७,
 ८४९

अनेकादि (नसत्त) ३
 अनोम १९९
 अनोमवर्दी (बुद्ध) २८२, १ २
 अनोमा (नवी) २३१
 अनमय-सुतन्त ३२
 अनन्तर (मत्पय) ३३१ ३९४
 अर्धमह ८५६
 'अथमम' ४८७ ५१५, ५२७
 अथमम-सुत २२७, ३३३
 अथमम ३१५, ३१६ ३२९
 अथर निधेय ९८, ८७२ ९३३
 अथरटीलीम (बीड लम्पराय) ५५३
 ५५५, ५५६

अथर विद्या १ २, ४३—वा कारत
 वे निरादर लयी विद्या ४४-५४;
 वेद विद्या ४४ ५१; ७५८,
 ८२७

अथरासकल्पिक (बुद्धिवा) २६८
 ३४७-३४९, ३४१ ५२४ ५७७
 अथरामुद्ध ५१५
 अथरियापम ५१५
 'अथरुवाविकरण' १४ ९४२
 'अ-प्रकृति' ८८५
 अथरिर्नव्यामिरीष ३४१ ३४२-
 ३४३, १ ६, १ ७, १ १९
 'अथरुति' ५२५, ५२७
 'अथरु' १२५, ९३ ९३३
 'अथरुता' ३५
 अथममम विम्व ३३
 'अथरुता एध रियली' (वेदवे)
 १ ८४

अथरामिस्तान ५७ ५७२, ५७३
 ५९७
 अथरुत याम ३१७
 अथर (स्थिर) ३६
 अथरमाता (मिधुनी) ३४७
 अथरामममम-सुत ३२३ ८१६
 ८३९
 'अथरुत' ३५
 अथरुत-वीराय ९२
 अथर २१ ८८२, १ ९७३
 १ १२, १ ४२
 'अथरुत न विम्वयेतु' ५२२, ६९४
 ७

अथरुता ४८१
 अथरुता (अथरुत) १९, ४१५
 १४ ७५३ १
 १ १४ (४
 १ १

संज्ञा) ३३६, ४३१ ४३२,
४३४ ४३५, ४३६, ४३७ ४३८
४३९, ४८२

अभिधम्मसंघीयिका ३ ३

अभिधर्मकोश ६, ९२, १३३ ५५

५५१ ५५२, ५८५, ६३ ६३५-

६३७ ६३८, ६३९, ६४ ६४१

६४३ ६४५, ६६१ ९८१ ९९४

१ ११ १ १६, १ ६७, १०८६

अभिधर्मसंस्तुकाय पाठ आत्म ६३१

अभिधर्मसंस्तुकायानुसार ६३७

अभिधर्मप्रकरणपाठ आत्म ६३१

अभिधर्मप्रकृतिपाठ आत्म ६३१

अभिधर्मविभावा साहज ६३६

अभिधर्मविज्ञानकर्मपाठ साहज ६३१

अभिधर्मसमकप्रतीपिका ६३७

अभिधर्मस्कन्धपाठ साहज ६३१

अभिधर्मसंघीयिपर्यायपाठ साहज
६३१

अभिधर्मज्ञानप्रस्थान आत्म ६३
६३६

अभिधम्म पिटक १३९, २९९, ३१५,

३१७, ३३०-३३२, ३३५, ३८२,

३९५, ४६२, ४६५, ४६८, ४७१

५५२ ५५४ —की लक्षितिकादी

अभिधर्म पिटकले तुलना ६३१ ६३३

'अभिधम्म किर्लोसजी' (बी भाग,

मिन्नु जगदीश कारयण) ४६२

'अभिनिवेश' ९ ६, ९ ७ ८

अभिनुप्री (बोधिसत्त्व-भूमि) ६२

अभिज्ञा भन्दा (निजुनी) ३ ८

अभिज्ञमय-संपुत्त ३२७

'अभिज्ञमयार्त्तकार' ६४९

'अभिज्ञमयार्त्तकार-टीका' ६४९

अभिज्ञार्थ (जह) ६ ७

अभिज्ञान (जह) ६३२

अभिज्ञान आमुत्तम ७२

'अभ्युदय' ४४ १२२

अभ्युपगमनाय ८९४

अभूर्त (अमूर्त) ४ ६२, १२६, ४५६

५ २ ५ ७ ५ ८ ५ ९ ५१

५११ ५१३ ५१५ ५१६ ५२२,

५३७ ५४३ ७६४ ७७ ९७४

९७५

अमनसिकरणीय (बर्म) ४४

अमरकीश ७१९, ८३५

अमरावती (स्तूप अमिनेज) ५५६

अमराविशेषपाठ २३८, २३९

'अमानुषी रति' ४८९

अमित (बुद्ध) ५७२

अमिताभ ५९८, ५९९, ६

'अनुवित्त-स्मृति' ३४

अम्बहु सुत १४ २२ २३६, ३१८,

३७० ५९५

अम्बपाली २८, २८४

अम्बरीष ५

अम्बकट्टिया (पन) २८४

अम्बकट्टिक-राहुलोबाह-सुराणा २१७

३२३ ३४

'अनीतधम्म' (निध्वाभ) ५ ६

अपीप्या ६३६ ६५९, ६६

अपीप्या काण्ड १८८, ३५३ ५६८

११८, ३८५, ३८६, ३८८ ३८९,	अष्टावक्रतारा २३८-२३९, ४११
३९ ३९२—३९५, ४	४४९, ७०२, ७७ ९ ४
५२७ ६ ७ ६७५, ६८९, ७५	अशुचि भावना ८४३
७६२ ९८९, ९९७ ९९८ —	असुप्त भावना ३४७ ४९१ ४९३
अविद्यावृत्तिवय ३ ४ ३९३	८४३
१ ४१ १ ४९, —साक्ष्य की	अशोक्य धर्म (वत्त) ६३२
मूल प्रकृति से मिल ३९२-३९४	अष्ट साहसिका प्रसा पारमिता ३३९,
८७५, ८८ ८८७-८८८, ९ ६,	३६ ५५५, ५८४ ६२३ ६२४
९ ७ ९११ ९७५, ९९६ १ १	६२८, ६५८, ६८८
१ २ १ ३६	अजीक (मियवर्गी राजा) ९,—का
अविचार-श्रुति (मिर्माण) ५	तेरुवा शिखालेख १ ; २२, ७२,
९७४	९१ १२ १४५, १९७, १९९,
‘अप्यन्ता’ ७७७, ७७८, ८८१ ८८७	२ ८, २११ २५१ २५७, ३ ०
अप्याहृत (वस्तुर्प) १५२, २ ५,	३ १ ३१३ ३१४ ३१५, ३१६,
३२३ ३३ ३८६ ३९५, ४४	५१४ ५५२, ५५४ ५६७ ५६८,
इत ४४७, वीरह ४४८;	५६९, ६४६, ७४८, ८४ १ ७८
४६१ ४६२, ४६४ ४६५, ४७१	‘अष्टोकावधान’ ६२७
५१५, ५४ ७३६, ७६ ८९	अष्टोन्नत (चित्त) ४६६
९ ५, ९७५	अष्टावक्र निकषय १५२, २ ८, २१
अप्याहृत-संयुत ३२९	५५०-५५२
अष्टधोय ३६, १४३ १७ २ ९,	‘अष्टावक्र निकषय शास्त्र’ ५५१
३५ ३५९, ३६ ३६८, ४१२,	अष्टावक्र साहसिका प्रसा पारमिता
५१७ ५५४ ५५५, ५५७, ५५९,	६२३
५८२, ५८३ ६ ६२७ ६३८,	अस्ति (अस्ति) ४ १७८, १९
६५७-६६८, ६७१ ६७२, ६७३	१९१ ३३२, ३९८, ५१ ५१४
६७५, ६७६ ६७७ ६८५, ७ ९,	५३७,—धर्म (धम्म) ५ ७ ५१५;
७११ ९८८, १ १ १ ४५,	७७२, ८१८, ९५४ ९७७ ९७८
१ ४८, १ ६९, १ ९६,	अत्यर्था धोय ८७ २ ३ ७७९, ८०८,
१ ९७ ११ १	९६६, ९७३ ९७४ ९७५, ९८
अष्टावक्र (अस्तमि) ५४४ ७९९	अनन्तार्थवार् ८६७, ८६८, ९६७
अष्टमेव ३३७	अस्तक्यानिवार ८६

अतिवन्धक पुन ८३६

अतीरिया ५ ५७७, ७२४

असुजा-असुजा (वेवना) ४२६

‘असुराणाम् उपनिषद् ११ ४३३

अस्तानायक-मुत्तम २३६, ३५४

३६८, ९४१, १०५८

अस्तकतं (अस्तकृत) ४५३ ४५६

४६४ ५ २, ५ ८ ५ ९ ५१

५१९, ५१३ ५१५, ५१६, ५२२

५३७ ६३२ ६४१ ९९२, १ ११

असंज्ञक-संपुत ३२९

अनमहिनेन सत्यपुतं विष्णुपुतं ३३१

असंगहिनेन असंगहितं ३३१

असंयहिनेन संयहितं ३३१

असंस्तुता पातु ४ ४ ९ ७३७, ५ ७,

५१५, ७०२

अ-संस्कार्य (विर्या) ४८, १०१

असंग (महापात्री आचार्य) ३१४

४१२ ५५७ ५५९ ५६२ ५८३

६२४ ६२९ ६३६, ६४९-६५

६५८ ६६१ ६७ ६७२, ६७५

७११ ७३१ ८६३ ८६४ ८७३

९८८, १ ४४ १ ४५ ११ १

असंज्ञान समाधि ९१

अस्या ९२७

अहो (अहीरिह) ४६९, ५१८

अहेतु ५१५

अहेतु ४६४ ४७१—विम ४६८,

—विम विम ४६८

अहेतुनाशरी (नन) ३८३

अहेतु (निष्कान) ५३२

अहीर्गन (पर्यंत) ५४८

अहं प्रत्यय आसता ४३८

‘अहं एतत् न’ ११

‘अहंकार’ ८८८, ८८९

अक्षपाद (गीतम) १ ५, ६५९

७२२, ८५२, ८७२, ११ १

अक्षोत्तरायम ६३३

अगिरा (अवि) २२ ७३७

अंगुत्तर (अंगुत्तर विद्या) ४ ८,

२१ २९, २ २ २१८, २४८

२६८, २७८, २७९, २८ २८१

३ ५, ३१५, ३१६, ३१७, ३२७

३३८, ३४ ३४४ ३५४ ३५५

३६ ३६५, ३६९, ३७१ ३७३

३९३ ४३४ ४३५, ४५५, ४६२

४६३ ४९३ ४९७ ५ २ ५२४

५२५, ५३ ५३३ ५४६ ६ ८

६३३ ६४ ७ १ ७ ३ ७३७,

७३८, ७४५, ७४७ ७५ ७५३

७७९, ८३९, ९१ १ ६१ १ ९७,

१०७४—की अङ्कना ९७९, ८३६

अंगुलिपाल २८, २७७ ४८ ७१७

अंगुलिपाल-मुत्त २८, ३३४ ४८

७१७

अण्डक (बीह लक्षणम्) २५

५५४ ५५६

अण्डकेषु वरन्धरा १५९ ७३७, ७८७

आ

‘आउरनाहल आँध इन्डियन टिना

लरी’ (इतिपण) १८९ ९१७

‘आन्तः साङ्गल धर्म मनुष्यान् बुद्धिधर्म
(श्री श्री सुमुनी) ५६२

‘आकाश’ ६४१, ६४२, ६४३—के
सम्बन्ध में सर्वास्तिवादी की
दृष्टि का संकर के द्वारा प्रत्या
ख्यान १ १११ १४ —जीए
अथवा सम्प्राप्ति ७७६; १ ६
१ ११ १ २

आकाशपर्यन्त ६२८

आकाशानन्त्यायतन (ध्यान) ५ २
५ ८ ७७९

आकिञ्चन्यायतन (ध्यान) २६३
५ २ ५ ८ ७७९

आर्कलोय-सुत ३२

आपन १८४ ३७९, ७२६, ९ १
१ २७

‘आपन प्रकरण’ ९५९ ९६१

आपन-दातृ ९३७

‘आपाय-मुष्टि’ २८५, २९ ४४९,
५४४ ५७९, ५९७ १ ९५

आशीर्वाद २२८, २७२, ३ ७, ५४६
८४

आत्मनामिद-सुत २५२, ३२ ५६३

आत्मस्मात् ६७८, ८६

‘आत्मतत्त्व विवेक’ ७ ६

आत्मवीथ (आत्मवीथी) ९६, ११३
२८५, ३६६, ४५६, ७९६

आत्म-प्राप्ति ५१३ ९ ७ १७४

आत्म दृष्टि ५१३

आत्म-द्वय ७४९

आत्मवाद ४१२, ४३०-४३१, ४३६

४३७ ४५६, ५१३, ५२८, ६५२,
६८४ ७८४ ७८७ ८६६ ९३१
—उपादान ४४१ ४४४ ५१३
७२ ८४८, ८४९, ८६९, ८७५,
९ ७

आत्मभावभावना ११

आत्मभाववि परिणाम ६ २

आत्म-विषय १ ९ २६७ ८२

आत्म-विद्या १ १ ७२५, ७८५,
१ ८४

आत्म-विराज ९६, २८५, ३६६, ७९६

आत्मा १ ११ २५, ४८, ४९,
५४ ५९, ६२ ८ ८६, १ ५

११ १३२, १३७, २२३ २३८,
२३९, २४ २४६, २४७, २४८

३१८, ४१३ ४१५, ४१९, ४२८,
४३ ४३३ ४३८, ४३९, ४५६

४५७, ४५९, ४७९, ४८१ ५१६,
६७ ६७६, ६७७ ६८४ ६९८

७५४ ७५६, —श्री एकता का

विज्ञान उपनिषदों का ४३७-४३८,
७६०-७७२—आप का आत्मा

८६९-८७ —अनुप्राण आत्मा

९५९-९६१; ७९६, ७९८ ८ ३

८ ५, ८१७, ८१६, ८१८, ८२३

८२६, ८५ ८५५, ८५७, ८६६

८७ ८९३ ८९८, ९ ६, ९ ८

९३२, ९५८, ९६३ ९६४ ९७५,
९९९, १ १२ १ ४३ १ ४५

आत्मविनिर्वा ५१३ ७८३ ८७५,
९ ७-९ ८

आर्यभट्टसिद्धान्त १३, २५, २६
१ ८ ११७

आश्विनपरिग्रह-सूत ४ ५ ५२९

आश्विन (देवता) २४

आदि वर्ष ६, १४

आश्विन (देव) ५५६

आधुनिक भारतीय विचार १७४

१७५—जीव जीव दर्शन १ ७७

१ ८४

आत्म (बुद्ध-विषय) २५७, २७९

२८ २८४ २८७, २८८

२९७ ३ ९ ३ ९ ३ ८ ३ ९

३१ ३२३, ३२५, ३३७, ३४

३४४ ३७७, ३७७, ३९७, ३९७,

४ ४१९, ४३९, ५१७, ५२

५४८, ५७९, ५९७, ६३७, १ ३६

आत्म की उत्पत्ति (अथवा) २९९

२९९, ४७८, १ ५५, १ ७९

आत्मवर्ती २३९, २३७, १ २२

आत्मवर्तीकरण-सूत ३२३

'आत्मवर्ती' ८६

आत्मपान धर्म २९९, ३४९, ३४९,

३५२, ९११

आत्मपानधर्म-सूत ३२५, ३४९,

९११

आत्मपानधर्म-सूत ३२९

आधुनिक ३ १८३ ७२६,

७४८, ८८

आत्मवर्तीकरण-सूत ३२५, ८७७

आत्म (देव) ५५६, ५९७, ५७

५८८

'आत्मवर्ती' १९, १ १ १२८

आपस्तम्ब (अथवा, अर्धसूत्रकार)

७९

आपस्तम्ब (आपस्तम्ब अर्धसूत्र) २-

५, ५५, ७८

'आपस्तम्ब' ८७७

आपस्तम्ब (अथवा) ८८१, ८८२,

८८३

आत्म (अथवा) ४४, ३२५,

३३७—अथवा ३३१,—अथवा

३३; ९७४

आपस्तम्ब—अथवा ७७४ १ ८१

आधुनिक (अथवा) ५४

आर्य अथवा आर्य (अथवा अथवा)

अथवा अथवा) २५१ २७९, २७९,

२८५, ३९४ ३ ८ ३३९, ३३७,

३३८, ३३९ ३५८, ३६२-३६७,

३७२, ३७३ ३८९, ४ २, ४ ९,

४१९, ४९ ४९९, ५२९, ५२९,

५५९, ५८१ ३ ७ ३३९, ८४९,

९१

आर्य अथवा अथवा ३३९, ३३९

आधुनिक ३ ५५७, ५५९ ५५७,

५५९ ५५७

आर्य अथवा (अथवा अथवा) १९४,

२ ४ २१८, २९९, ७९४ ७८८,

८ ७, ९८७, १ १

आर्य अथवा अथवा ३९८

आर्य-आर्य (अथवा-अथवा) ३३९, ५२३

आर्य अथवा (अथवा अथवा) २८

१९४ २ ४ २१८, २३३ ७२४	आत्मबन्धार (स्तोत्र) १ ४६ १ ४७
८ ७	आकार का नाम (अराठ) २१८
आय-विमुक्ति ४९२	२१९, २२५, २६ २६१ २६२
आर्य-वंश २१७	२६३, २७१ ५४४ ७५९—का
आर्य-नील ४९२	वर्ष ८७३-८७७
आय-आन-वसन ४८८	आवृत्ति (माया) ५२४
'अमो' का आदि शेष' (सम्पूर्णान्त)	आवाह-विवाह (वन्यन) १४ ६७
५४	'आशय' १९५
आर्यभट्ट ६२७	आसव (आत्मन) ८२, १ ३ २६९
आर्य सत्य (आर—वृत्तारि अरिय	३२ ३६१ ३६९ ३९२ ४२८
सन्धानि) २५ २६८ २७३-	४८८ ४९४ ५ ५ ५ ६ ५३८
२७४ २७५, २९१ २९५, ३१९	६ ७ ८७४ ८७६ ८५९
३२६, ३४३ ३४९, ३८ ३९३	आत्मन (अत्मन) ५९ ८३९
३९४ ४१३ ४२१ ४२५, ४२६	१ ५३
५३६, ५६ ५८ ५८१ ६२३	आसेवन पञ्चम ३३१
६३२, ६३३ ६४८, ७१८, ७३४	आस्तिक (वर्ग) १ ४ १ ५
८४ ८८ ३ ९४ ९ ६	१२६, १२४ १२६—मीर
१ ६७	आस्तिक शान्त १७७-१९५
आर्य ८३३	५४१ ७२ ७२२ ७२६ ७२९
आर्यती बुद्धि १ ३ ८७४ ८५	८ २, ८२२, ८४६, ८८५ ९३
आर्योत्तम (सर एडविन) ८ ९	९७९, १ २७
आर्यभट्ट ७३१ ७४६, ७४९	आहार पञ्चम ३३१
आर्यभट्ट (पञ्चम) ३३१	आह्निक ३३३
आर्यभट्ट २२७ ७१९, ७५९	आहुतय ३३३
आत्मभन परीक्षा' ६५१ ६६९—	आशय (आदि) ५६
'वृत्ति' ६५१	आशय (जीवनमाल, वा) १४३
'आत्मभन प्रत्यय ध्यान शास्त्र व्याख्या'	१४४ १४७
६५१	आशय ८
आत्म विज्ञान २१ ६७ ६७१	इ
६७२ ६७५, ९३२ ९९५, १ २४	इ-विद (जीनी यात्री) २ २, ५५९,
आत्म-मुक्त ३५६, ५३३	५६२ ५७१ ६५६, ६६ ६६३
वी ७१	

इन्द्रोदयन दू नम्यरेटिय फिलोसोफी
मौन इन्द्रो आर्यन सैन्धवेन्द्र (अह-
पीरवार) ५४

इतिमुक्त ४ २८, ११६, २८९, ३१५,
३१६, ३१७ ३२९, ३४१ ३५७
३८१ ४११ ४४१ ४७६, ५ ९
५८५, ६ ८ ९ ९ ३१६

इतिहास (—पुराण पंचम खे)
५९—की नीतिरुवासी व्याख्या
३३

इजील ६
इन्द्र २, ५, १७, ७९—विज्ञात ९५
१६१ १६३ १७३ २२, ३१९
३५७, ७३ ७३२ ७३३, ७४५,
७५४ ७५५, ७५६, ७८५, ९२७
१ ६३

इन्द्रातोपस्थान ९५२
इन्द्रिज (पांच) २३१ २५१ २८५,
३३६ ३३७, ३३८, ३४२ ३५४
३६ ४ ७ ३३९, ३४१ ३४२,
—जायतन ४९३ ३४३—
पञ्चम ३३१ ; ८५५, ८५८,
ग्यारह ८८५, ८८८, ९३९

इन्द्रिज भावना-सुत ३२६, ४२७,
४७७

इन्द्रिज-वमक ३३१
इन्द्रिज-विर्जय ३३
इन्द्रिज-संयुत ३२९
इन्द्रिपार्थ संविकर्ष ८५८-८६
इन्वीनेसिया ५६९
इर्द प्रत्यक्षा ३७५

इन्द्रोदयन दू आईत फिलोसोफी
(कोफिलेस्वर शास्त्री) ११७,
१ ४

‘इण्डियन आइडियलिज्म’ (वात
मुत्त) ९४३

‘इण्डियन ऐथिय (परती भागम)
५८

‘इण्डियन फिलोसोफी’ (रावाडुम्मानु)
४२, ५ ५५, ६ ७५, ८१
८४ १ १ १ ९, १११ ११४
१५२, १६ १६९, १८७ २१६,
३१७ ३३४ ३९५, ४ १ ५४६,
३३८, ३४७, ३५४ ३५८ ७३
७४६, ७५५, ७५८, ८३५, ८४८
८६९, ८६३ ८६६, ८७९, ८९४
९ १ ९ २ ९२२, ९२५, ९२८
९३६, ९५७ ९७८, ९८३

‘इण्डियन सोनिक’ (लतीशमन
विद्यामुषण) १७

‘इण्डियन विरुडम’ (मोनियर बिलि-
वन्स) ५५

‘इण्डिया यू वि एन्ड (धनुवा
लरकार) ५७६, १ ५१ १ ५३
१ ५४

इण्डियाज विर्जय ३३
इण्डियाज-संयुत ३२९
इज्जत ३४६
इम्हात ५७
इलियड (लर बार्नर्स) १ ७९
इलियड रिम ५३
इति (अवि) २१६

इस्तर (ईश्वर) १९७
 इतिमिति-सुत ३२५, ८३६
 इतिपतन ४१३
 इतिवासी (मिथुनी) ४७३
 इस्लाम १९४ ५७५
 इस्वाक ५, ३ ९४९

ई

ईराक ५७२
 ईरान ५३ ५७२, ५७६, ५९७
 ईश (ईशावास्योपनिषद्) १५,
 २५, ८३, १ १६८, २३१
 ५८९, ७६५, ७८१ ७८२ ७८६,
 ७९३

ईशा—शांकर-भाष्य (ईशावास्यो-
 पनिषद् पर शांकर भाष्य) ४४
 ८३ ७९६, ७९४

ईश्वर ४८—के साम्यम् म विविध
 वार्तित नत १२४ १२७, १८
 १८१ १९१ १९७, ३७३ ३८३
 ४१२, ४७४ —कर्तृवाद ४८१
 ५३ ५३७ ५३८, ५४ ५८४
 ५८९, ५९७, ८४६, ८६६, ८९१
 ८९२—निर्माण ३८३ ५३९,
 १ १६—प्रणिधान १२५, १३०
 ८८६, ९११ ९१२, ९१७—वाद
 ४१२, ४७४ ५२८, ५३६,
 ५३८, ५४६, ६५२, ७३९,
 ७४५, ७६३ ७९८, ८१ ८११
 ८१७, ८१८ ८१७, ८२

८३२, ८४६, ८५३ ८६६ ८६७,
 ८७१ ८७६, ८९२, ८९३ ८९४
 ९१६, ९२४ ९२५, ९३ ९६
 ९६६, १ २२, १ ६ १ ६१
 १ ८ १ ९२

‘ईश्वर’ (मधनमोहन मातलीन) २७
 ईश्वरकृष्ण १७१, ३३६, ८७९
 ईशान (ईशान) २२ ५८८, ७५४
 ईसा (मसीह) ८९, ९१ ९९, २१८
 २३१ ३१५, ४५९, ६१२, ७ ६
 ७२९, ९ २, ९५७
 ईसाई धर्म १५६, ५७३,—और महा-
 धान बीड धर्म ५७५, ५७७, ६१२

उ

उत्कलबेल-सुत ३४६, ५३३

उत्सव ५३

उत्सव १९, १ १

‘उत्तरत परिगृह्य’ ६२८

उच्छ्रयवाद २४१ ३८ ४३६

४४६, ४४९, ५२१ ५२५, ५२६

५४४ ८२२, ८२५, ९६८, ९७२,

९७४

उज्जयिनी (उज्जैनी, उज्जैन)

३ १ ५३६, ५७

उड़ीसा २५१

उत्तम (मिथु) १ ७९

‘उत्तम निबन्ध’ (बुद्ध) ४ ८

‘उत्तर’ (उत्तरकाठीन) बीड धर्म

५४७-७१३

उत्तर (लखिर) ५६७, ५६८

उत्तर कुल ६

उत्तर गीता १५७

उत्तर-मनुष्य-वर्म १९, ४८८

उत्तर मीमांसा १ ४ १ ५ १३

१६७ १६९ १८ रेखिये 'बैद्यमत्' ।

'उत्तर रामचरित' ८, ७३, ८३ ९८

उत्तरा (मिथुनी) ८

उत्तरा मन्वमत्ता (मिथुनी) २८

उत्तरावचक (बीड सम्मन्वाय) ५५३,

५५४

'उत्तरी बीड वर्म २१३ २१४

'उत्तरी भारत की सप्त परम्परा'

(परमुराम बतुबो) १ ६

उत्पत्तवर्मा २७९

उदयन (आचार्य) १७१ ७ ६

८५३ ८६७ ८७३ १ २२

उद्यान ४ १ ९ २७ २९१ ३१५,

३१६, ३१७ ३२९ ३४७ ३७१

३७६, ३८१ ३८५ ३८७ ३९

४८८, ४८९, ४९५, ५ ९, ५ ३

५ ९, ६३४ ७४९, ७७२

उद्यम ५१५

उद्यान-आनुवा २९१

उद्यान-नुत ४२७ ४९६

उद्यापी ५६ ६७३

उद्योप्य ५६

उद्युम्बरिचनीजनाउ-नुत ३१९, ३६८

८३६

उद्युगन (उद्युगन उद्युगन) २७

उद्युवीच १ १

उद्युगन रामपुत (उद्युगन रामपुत)

२६ २६१ २६३, २७१ ७५९

उद्याहुरण (प्रमाण) ८६

उद्याहुरण १५६, २२७ २४९, ७५२

उद्युत-विर्मय-नुत ३२६

उद्युतकर १७१ ६५९, ८५३, ८५६

८५९, ८६९, ८७२, ९५७ १ ९६

११ ३

उद्योग-वर्म १६, २६

उद्युमापातनिक-सञ्जानीवार २४१

उद्युमापातनिक-सञ्जानीवार २४१

उद्युग (आधीवक) ९४ २७२, ४२८

८३४

उद्युकोद्युत (प्रदेश) ७१९, ७५९

'उद्युकोपसंहारी' ३५

उद्युकिसेस-नुत ३२६

उद्युपुत ५६९, ५७

उद्युवार समायि ११२

उद्युपित्थ ८७७ रेखिये 'सारिपुत्र' ।

'उद्युपित्थपित्थ' ३१५

'उद्युपित्थपित्थ' १४

'उद्युपित्थपित्थ' ९६

उद्युपित्थ ८६

उद्युपित्थ (वर्णन) ३३९, ३९४

उद्युपित्थ २ ८ ११ १६, २ २५,

३५, ३८, ४९ ६६, ७४ ८२,

८६ ८८, ९९, १ १ ४ ११२

११३ ११४ ११५, ११६,

११७, ११८ ११९, १४ १४३

१४४ १४७ १४८ २१ २२४

७१९, ७१५, ७१९, ७२ ७३५,

७३४ ७४२, ७४९, ७५ ७५६,
७८१ ७८९, ७९ ७९४ ८४२,
८५२, ८७८, ८९३ ९ २, ९२९,
९३५, ९३६ ९३७ ९४
९५३ ९५९, ९७३ ९७६, ९८
९८७ ९८८, ९८९ १ ३४
१ ४९, १ ६ १ ९९, ११ ३

उपनिषद्-वर्णन १६८—के चार

भाग १६८—मीर बुद्ध-रसान

११५-७२४ ७५ ७८८

उपमान (प्रमाण) ८५५, ८८२, ९२३

उत्पत्ति मन्त्र ३९९, ४ १

'उत्पत्ति' ६५

उत्पत्ति ९२२ ९३१ ९३४ ९३६

उत्पत्ति—मोक्ष का लक्षण ५, १३

उत्पत्तिमानुस्सति ३९९

उत्पत्ति (मानव) ४५७ ४७८

उत्पत्तिमानव बुद्ध ५ ३ १ ३४

उत्पत्ति (धर्म) ४७२

उत्पत्ति ६२, ४ १ ४ ३ ६९८—

राम (धर्म) ३७३ २९२,

३४९, ३८९, ३९९, ४

५ —नक्षत्रा मन्त्र ३८८,

३९९—निरोध मन्त्रनिरोध

३८८ १ ४१ १ ८३ ११ ४

उत्पत्ति-अंश ३२८

उत्पत्ति ६८, २३५, २७७, २९५,

३१ ३२३ ८३६, ८४

उत्पत्ति ब्रह्मरूप ६ ८

उत्पत्ति-मन्त्र २३५ २३६, ३२३

३६७ ५२५ ८३५, ८४ ७

उत्पत्ति-मीमांसा ५३९, ५७८, ५८१
५८२, ५८३, ६१९, ६२९, ६५५,
८५२

उत्पत्ति मीमांसा-सूत्र ८६१

उत्पत्ति (मानव) ११७ ८१२

उत्पत्ति (आचार्य) १२१

उत्पत्ति (मानव) २९६, ३६१

५ ४ ९१ १ ९५

उत्पत्ति कस्तूर (उत्पत्ति काश्मीर)

२२२, २७६, ७३६, ७४३, ८ २

उत्पत्ति (उत्पत्ति) १७ ४,

२ ९, २१६, २५८, २५९, २६४,

२७२, ७१५, ७४३ ९ ८

'उत्पत्तिगद्यसामो' २२८

उत्पत्ति ५६

उत्पत्ति (वर्तन) ५६६

श्रु

श्रु (श्रु) १ २, ८, ९, १४

१५, १७ २ २१ २२, २३

२४ ४ ४४ ४८, ५४ ५९

६२, ६६ ७३ ७४ ७८, ८६

९३ ९५, ९८, ११६, ११७ ११९

१२२, १२५, १५८, १५९

१६३ १६२, १६३ २ २१६

२२ २२२ ५८८, ७१९, ७२८

७२९—वा दान मीर बोद्ध

वर्तन के लक्षण मन्त्र ७३०-

७३८ ७३९, ७५ ७५८,

७६ ८३ ८३१ ८४ ८७८,

१ ९ २ १ ४

अथ १६, ७३ १६४ २४४, ५४
७३९—स्पर्शा १९

अतम्मरा (प्रज्ञा) १३७

‘अतम्मरा’ (सुनीति कुमार
चन्द्रिका) १४६, १४७

अदि मासिहार्त्त ३१९, ९१९

अदिपाव (कार) २३१ २५१

२८५, ३३६, ३३७, ३३८, ३५४

अपमवेव १५६, ८३१

अधि—की परिभाषा ९८; २१६

अधिकतम मुबद्दाव (इतिपातन निब-
न्धन) २५८ २६६, २७९, २९१,
७९५

अधिवासी (इतिवासी निबन्धी)
६१३

ए

एकमात्र १७३

एक निपात ३२९

‘एकमेव इत्येवम्’ १७५, ८ ८

१ ९१ १ ९२ १ ९३

‘ए’ किटीकत लब्धी औं वि लक्ष्य
निबन्ध’ (सीवनी) ८८१

एकमात्रहारिक (बीज लग्नपाव)
५५ ५५१

एकमन्त्रवाद (उपनिषद् का) ७६
७७२; ८७

एकवचन निपात ३९९

‘एकान्तिक’ (वर्णित) ८१३

एतदाय वचन ८ २७९

‘एन’ धातु लक्षण औं वि रिनीज

लिखरेवर औं वि विवा’ (पार्श्व-
हार) ९४३

एनी बीसेष्ट (भीमती) ५८३

एपीरत ५६१

‘ए’ बुद्धिस्त विनुजल औं वि लक्ष्य-
सीवनीक एविकत’ (वचन
सगति का भीमती पाव लक्ष्यविष-
—कृत मन्त्रेजी अनुवाद) ४६३

‘एकमेकमीत्र इतिपा (वचन) ५७२

एतिपस्तिनी (वचन) ९८, ९ २-
५१८

‘ए’ हिस्तीरीकल लब्धी औं वि द्वि-
हीनयाव एव नहायान’ (एवम
किमूरा) ५८२

एववरतन १ ७८

‘ऐसिपाव इतिपा’ (नैकाकिजल)

५८९

‘एम्साइकलोपेडिया औं वि रिनिज

एव एविकत’—द्विचये ‘हिस्तिग

एम्साइकलोपेडिया औं वि रिनिज

एव एविकत’ ।

ऐ

ऐतरेय (ऐतरेयीपनिषद्) १

१६८, २२४ ७६३

ऐतरेय ज्ञानपाव ७५३, ७८५

ऐतरेय ज्ञानपाव ८३ ७२४ ७३९,

७४९, ७५

ऐतिह्य (वचन) ८८२, ९२३

ऐप्सिडेटस (पीक महात्मा) ८६
 'ऐस्वीकृद्स् ओष महायान बुद्धिम् एष्य
 इद्स् रिसेघ्न दू हीनयान' (नलि-
 नास वल) ५५६, ५५७, ५५८,
 ५७ ५८२, ५८५, ६१४
 ६२६, ९७६

'ऐसेज इन चीन बुद्धिम् (डी टो
 लुबुकी-पर्ड सीरीज) १ ७६
 ऐंगिस्त ३३

ओ

ओक्कन्तिक-संयुत ३२८
 ओक्काक (इक्काक) ३ वैकिये
 'इक्काक' ।

ओम्भ (गीरीजकर हीराजम्) ४७
 ओपम्भ-भापम्भ ४ ३३३
 ओपम्भ बाग २२, २८, ३२१
 ओपम्भ संयुत ३२८
 'ओम् नमो बुद्धाय' ५६९
 'ओम् मणि पद्मे हु' ६१८
 ओपम्भ-वर्ग (एष) ३ १ १ ७८
 ओपम्भ स्टेपम्भ ३३, ३४

ओ

ओडाम-कौट्य ३४९, ४६६, ५१८
 ९११

'ओम आम् बुद्धायत देविस्त इन
 इन्धिया' (पौमग बाधर्न-सिगित
 —डा रायत इन्धिया और बुद्धाय
 द्वारा सम्पादित) २८६, ५७३
 ६३५, ६५३ ६५४ ६५७ ६६१
 ६६३

ओर्यबाभ ५६
 ओपम्भ ५६
 ओपम्भिक (ओपम्भिकी) २ २
 २९
 ओमी (नमी) २६२
 'ओरीजिन ओष वि विनीक इन मीड'
 (नावन सोडरम्भोम) ५४५
 'ओरीजिनल सल्लुत डैक्नुडस (म्यूर)
 ८६६
 ओल्काट (एष एत कर्मस)
 ५८६

क

ककभूपय-सुतम्भ ३२१
 ककभाम ३२१
 ककभयता (निगम) ५६६
 ककभयता (मिलनी) ३१२
 कठ (कठोपनिषद्) ३ १ १२,
 १४ २ २५, ३७, ३८ ४८, ६६
 ७३ ७७ ७८, ८७ ९ ५
 ९६ १३१, १३२, १६८, १८
 १८१ ७५१ ७५२ ७५८ ७६३
 ७६४ ७६५, ७६६, ७६७ ७७१
 ७७५, ७७७ ७७८, ७८१ ७८२
 ७८५, ७८६ ७८७ ८२५, ८७८
 ९ २, ९३९, ९८२

कठ पाँकर भाष्य (कठोपनिषद्
 पर पाँकर भाष्य) १ ३७ ६९,
 ७७ १३१ १८ ४५४ १ ३८
 ककभयता-मता ३२४ ३७ ७५४
 ककभ (कठि) १७७

कामाम-सुत २९
 कामाशोक २ ७ २१
 कामिबास १५५, १५९ १६४ १६५,
 १४३, १४७
 कालेककर (काका) ७२
 कावत (ई बी) ५८
 काश्यप (परिब्राजक) १४८, हेमिप
 कस्तप' भी ।
 काश्यप (श्रुति) ५६ २२ ७३७
 काश्यप-बन्धु २२२
 काश्यप स्वाम्य ८३१
 काश्यपीय (बीर सग्नबाय) ५५१
 कास्मीर ७ ५२, ५५८, ५६९, ५७
 ६२९, ६३ ६६ ११ १
 काशिका वृत्ति ५५
 काशी २७२
 कार्यायिनि (श्रुति) ५६
 कांड (कर्मन वार्त्तिक) ४४ ८७३
 किडीक जांब प्योर रीजम (कांड)
 ४४
 किन्ति-सुतल ३२५, ४७७
 किम्बल (भिक्षु) ३३२
 किमुरा (रपूकन) ५८२, ६३०
 ६३५, ६५८
 किलेत (क्लेश) ५१८, १ १
 काव १ ६
 किलेत-लंगुल ३९८
 किपा-बिल ४६४ ४६८, ४६९
 ४७ ४८७
 किपा-लहेगुल बिल ४६५
 किपादिशिरोपल ९२ ९१

किम्बिका (किम्बिका काव) ७२
 किता गीतमी (हमा गीतमी) २७९
 २९५, ४९४
 कीडामिदि-सुत ३२३ ३६८
 कीव (ए बी डा) २८६, ३ १
 ४५ ५८८, ६२४ ६२६, ६५४
 कुकुरवलि-सुतल ३२६, ३६८
 कुवाक वातक ८३६
 'कुम्भीबास' ३९, ७६
 कुमारजीव ५७१ ६३५, ६५६,
 ६५४ ६५५, ७११
 कुमारसम्ब ६३५, ६५३ ६६४
 कुमारसत्त ६३५, ६५३ ६६४
 कुमारसामी (जालम्) २५ ४५९,
 ४५८ ४५९
 कमार काश्यप ८२२
 कमारिक ३१ १२५, १३४ १७२
 १७८, १८३ १८५, ३ ५३७,
 ५८३, ६५१ ६५२, ६९ ७१८
 ७२ ८९९, ८९३ ९ ३ ९१९
 ९२१ ९२९, ९२३ ९२४ ९२५
 ९२६, ९२७ ९२८, ९२९, ९३
 ९३९, ९३३ ९३४ ९८२, ९८३
 ९९२ १ ३९ १ ४ १ ८८,
 ११ ३
 कुराव ३
 कव (वेद्य) ७ ५६६
 कडजव ९ ११३ ३ ५ ८ ३
 १ ४४
 'कलपय' (यज्ज) २४५
 कलपक मरु ४८

कसोतुंग (सोलराज) ७५
 कृष्ण (चित्त मूल विपाक, कर्म)
 १४१ १४२, ३३ ४६१ ४६२,
 ४६४ ४६५, ४६८, ४६९, ४७१,
 ४७६, ७५७, ८ ९, ८९ ९ ५,
 ९ ६

कृष्ण ५७३

कृष्णानारा २८५, २८६, २८८

'कृष्णानालि' ८५३ ८६७ ९२५

कृष्ण ५७३

कृष्णस्त (बाह्य) ८३ २२४

कृष्णस्त सुत २२१ २२४ ३१८

३६४ ७४२, ७४३

कृष्ण साहित्य ८४१

कृष्ण १९, ७७ ८२, ८७ ८८, ९६,

११३ १२९, १७३, ४३९, ५७

५८७ ५८९, ५९१ ५९२, ५९३

५९५, ५९७ ६८४ ७२

७८८, ७८९, ७९ ७९१ ७९५,

८ ९, ८ ७ ८ ९, ८२ ८२१

९४५, १ ४३ १ ५३, १ ५८

१ ६३ १ ६५

कृष्ण भाषित ५८८, ८ ४

कृष्ण वैष्णवीपुत्र ८ ४

कृष्ण बालुदेव ५८९, ८ ४ ८१३

कृष्ण द्विपायन १ ५

कृष्ण यजुर्वेद २

कृष्ण (नदी) ५५६

'कृष्णानालि भाष वि बाह्यनीच बुद्धिष्ट
 त्रिनिष्ट' (बुद्धिनी नंजिनी-
 लप्याहित) ६२२, ६२३ ६५५

केन (कोनीपनिवद्) ३५, ८८,
 ११ १६८, ७५९, ७६ ७६३,
 ७६५—पर शांकर भाष्य ८८

केरलपुत्र (रोश) ५६७

केरलपुत्र-सुत ३१८

केरलपुत्र १ ९, १७२

केरल पुत्र (ग्राम) ३५५

केरल निम्न ८५२, ८५६

केरली सुत ८३

केरलपुत्रिय सुत ७४७

केरलपुत्र २ वेरीरा १ ८३

केरलपुत्र १२, २ ४८, ११८, ७६५,
 ७६६, ८११ ८८६, ८९८, ९ ९,
 ९१३

कोरिलेवर शास्त्री ११७ १ ४

कोरि ग्राम २८४

कोरिलेवर (आर एत विद्यन) ८२

कोरिया २ ७ २१२ ५६९ ५७

५७१ ५७२, ५७४

कोरिय (सन्धिय) २५६, २५९,

२८८, ५६६

'कोरि करका' ६३७

कोरिल (प्रवेश) २५६, ३ १

कोरिलराज (प्रवेशनिम्न) २५९,

२७८, ४५५

कोरिल लंगुल ३२७

कोरिलिय-सुत ३२३

कोनी-नरसेन २७७ ३ २, ३ ५

कोरिलिय १ ३

कोरिलिय १८, २५८, २६४ ३७१

२७२, २७६, ४८९

सहस्रीपायन जातक २२७

कर्मसूक्त ११ १

कर्मसूक्त १ ५, १७ १८२

कर्मसूक्त (पञ्चम) २ ८, ३ २,

३१५, ३१६, ३३ ३३१ ५४९

५५२, ५५३ ५५४ ३३६, ७५२

—की मनुष्या ५५

कर्मसूक्त-सुतन्त्र ३२६, ३३४

कर्मसूक्त (कर्मसूक्त) ४७

कर्मसूक्त २ ८, २ ९, २१ ५५७

५६९, ५७ ३२९, ३३ ३३६

३५८, ३५९, ३६०, ३७५

कर्मसूक्त महाविहार ३३१

कर्मसूक्तस्य (श्रीमती धार्मिक)

२३१ १ ५९

कर्मसूक्तस्य ७

कर्मसूक्तस्य-सुतन्त्र ४९८, ४९९

कर्मसूक्त ८१ ९८, ९९, १ ५, ११४

११८, १७ १८२ १८३, २१३

२४९, २१ ८७५, ८७६, ८७८

८७९, ९ १ १ १ ८७

१ ९१ १ ९४ ११ १

कर्मसूक्तस्य २१७ २५६, २५७

२६२, २७८, २८८, ८७६

कर्मसूक्त १८ ३२, ३८, ७ ८८ ९

९१, ९४ १३५, १७३, ३४८

३५२, ३५५, ७२७ १ ५ १ ५२

१ ५४—कीर कीर कर्म १ ५६

१ ६३, १ ७ १ ७१ ११ ३

कर्मसूक्त १३४ १७३, ४१२, ६५

६५२, ६५७ ७ ३, ७१६,

१ ४८

कर्मसूक्त ५६८

कर्म (कर्म) ३८५, ४ ७, ५९१

१ ७८

कर्मसूक्त १३७

कर्मसूक्त ११९

कर्म (कर्म) ३८—म कर्म और

कर्मसूक्त में कर्म के मत का मत

३५१, १ ५, ११७ —कर्म

१९ —कर्मसूक्त ३३६—मर्म

३९९, ४ १ ३५४ ४७४,—

वाक्य ४६३, ४७५—कर्म

४७५,—कीर ४६३, ४७५,—

कर्मसूक्त ४७५,—कर्मसूक्त

४६३, ४७५ ३७१ ३७६,—

कीर पुनर्कर्म ४७२ ४८७,—

कीरसूक्त ८ ५—८१ ७३२, ७४९

७९५, ७९६, ७९७, ७९८, ८ ५

८१२, ८१३, ८४३, ८४६, ८९६

९१५, ९३६, ९४१

कर्मसूक्त ७९ ७९१ ७९४ ७९८

८ ३ ८ ५, ८१४

कर्मसूक्त ८४४

कर्मसूक्त १७७ १८ केविरे

‘पूर्व कीरसूक्त’ ।

कर्मसूक्त (धार्मिक) २९६, ४६७

५ ४ ८९३, ९१ १ ९५

कर्मसूक्त ५५, ५६

कर्मसूक्त (धार्मिक) १३३

‘कस्यान-वर्ग’ ३६२, ७१

कस्याची (वर्ग) ७१३

कसकसा रिम्बू ३३३

कसपहुमावराग ३२७

कसप पंचम (संकाशपति) ४७१

कसप (परिव्राजक) ३१८

कसप-सुत २४८

कसप-संतुत ३२८

कसप सीहनाह-सुत ४ ८३, २३४

३१८, ३३४ ३३८, ३ ७

कसिनाछाह सुत ३५

कवाम ८२, ३१९, ३९८, ८५

कवीबाल् (कवि) १७

कंठा बितरकी बिलुकिनिहेसो ४७८

काचट केसरकिय १ ८४ १ ९३

काञ्चीपुरम् ३५१

काठियावाड़ ७

काच कच्छ (काल कच्छ) की

उबमा ३५ ३६

काचवेव ३५३

काच्य ५६

कात्यायन ५७, ३४७ ४३८

कात्यायनी २८

कात्यायनीपुत्र (कार्य) ३२९, ३३

देखिए ‘आर्य कात्यायनीपुत्र’ ।

कामताप्रसाद बीन ८३६

काम—तण्हा २९३, ३३९, ३९८,—

मिन्हा ३६८,—मय ४९८

कामजगद ३४९, ९११

कामवध ७ ५७

काम राम २११

काम-सुत ३६८

कामावधर (मूमि) ४६२, ४६८

कामुपादान (काम-उपादान) ३९८,

३९९

कामेसु कामसुत्रस्तिकानुयोमी ८८

३७२

कामेसु मिच्छाचार ४८

काम्बोज ५६७

काय ४२४ ४३६ ५ —बिज्ञान

४२५, ४३६—आयतन ४२५,

—अनुता ४३७,—मुद्रता

४३७,—अवधि ४३७—कम्म

८३८

कायगता सति (कायपता स्मृति)

२९९, ३४७-३४८, ३५

कायपता सति-सुत्तम् ३२५, ३४७

३४८

कार्ये कायानुपस्थिता (काया में काय

को देखना) ३२५, ३३९, ३४४

३४५ ३४८, ३६६ ४५७

कारवां तराय ३६१

कारणेकर (जो ई) १ ७८

कार्ल मार्क्स ३३ ३४

‘कार्ल मार्क्स’ (लास्की) ३४

काल धिका ८३६

कालिया ५

काल (कारण) ३८३

काक (मिल्) ५७

काल बैकल (तपस्वी) २५७

कालाम (ललित) १३ २७८,

३५५, ४४७ ५४ ७४७ ८७३

काश्याम-सुत २९
 काश्याजोक २ ७ २१
 काश्यावात १५५, ३५९, ३६४ ३६५,
 ९४३, ९४७
 काश्याकर (काका) ७२
 काश्या (ई बी) ५८
 काश्याप (परिभाषक) १४८ देखिये
 'कस्तुर' भी ।
 काश्याप (शक्ति) ५६, २२ ७३७
 काश्याप-शम्भु २२२
 काश्याप स्वयम्भु ८३१
 काश्यापीठ (बीज सम्प्रदाय) ५५१
 काश्यापीठ ७ ५२, ५५८, ५६९, ५७
 ६२९, ६३ ६३ ११ १
 काशिका वृत्ति ५५
 काशी २७२
 कार्यामिनि (शक्ति) ५६
 काठ (अर्पण दार्शनिक) ४४ ८७३
 कटोत्थल ओषध प्योर रीजुन (काठ)
 ४४
 कित्ति-सुतान्त ३२५, ४७७
 कित्तिविल (मिथु) ३२२
 किमूटा (रघुकन) ५८२, ६३
 ६३५, ६५८
 किलेस (कलेस) ५१८, १ १
 पाच ९ ६
 किलेस-संयुत ३२८
 किश्या-चित्त ४६४ ४६८, ४६९,
 ४७ ४८७
 किश्या-तहेतुक-चित्त ४६५
 किश्याविधिघोषात् ९२ ९२१

किष्किम्बा (किष्किम्बा काण्ड) ७२
 किश्या गीतमी (किया गीतमी) २७५
 २९५, ४९४
 कीटामिदि-सुत ३२३ ३६८
 कीच (ए बी आ) २८६, ३ १
 ४५० ५८८, ६२४ ६२६, ६५४
 कुम्हारवसित-सुतान्त ३२३, ३६८
 कुम्हार वातक ८३६
 'कुम्भीवाप' ३९, ७६
 कुमारकीच ५७१ ६३५, ६५६
 ६५४ ६५५, ७११
 कुमारकम्प ६३५, ६५३ ६६४
 कुमारकात ६३५, ६५३ ६६४
 कुमारस्थानी (आत्मन्) २५ ४५६
 ४५८, ४५९
 कुमार काश्याप ८२२
 कमारिल ३९, १२५, १३४ १७२,
 १७८, १८६, १८५, ३ ५३७
 ५८३ ६५१ ६५२, ६९ ७१८
 ७२ ८९२, ८९६, ९ ९, ९१९
 ९२१ ९२२, ९२३ ९२४ ९२५
 ९२६ ९२७, ९२८ ९२९ ९३
 ९३१ ९३६, ९३४ ९८२, ९८६
 ९९२, १ ३९, १ ४ १ ८८
 ११ ३
 कुरान ३
 कच (वेद्य) ७ ५६६
 कुचकोष ९ ११६, ३ ५ ८ ३
 १ ४४
 'कुम्भूपम' (बम्भ) २४५
 कुम्भूपम गङ्गा ४८

कलोलुप (कोलराज) ७५
 कुशाक (बिल मूक विपाक, कर्म)
 १४१ १४२, ३३ ४६१ ४६२
 ४६४ ४६५, ४६८, ४६९, ४७१
 ४७६, ७५७ ८ ९, ८९ ९ ५
 ९ ६

कुशाव ५७६
 कुसुमारा २८५, २८६, २८८
 'कुसुमावलि' ८५६, ८६७ ९२५
 कुशा ५७३
 कुटवन्त (काष्ठाय) ८३ २२४
 कुटवन्त तुल २२१ २२४ ३१८
 ३६४ ७४२, ७४३

कुघा सांहराय ८४१
 कुम्भ ३९, ७७ ८२ ८७ ८८, ९६,
 ११३ १२९, १७६, ४३९, ५७
 ५८७ ५८९, ५९१ ५९२, ५९३
 ५९५, ५९७ ६८४ ७२
 ७८८, ७८९, ७९ ७९१ ७९५,
 ८ ९, ८ ७ ८ ९, ८२ ८२१
 ९४५, १ ४६, १ ५३ १ ५२
 १ ६३ १ ६५

कुम्भ जगिरत ५८८, ८ ४
 कुम्भ शिवलीपुत्र ८ ४
 कुम्भ बामुखेय ५८९, ८ ४ ८१३
 कुम्भ ह्रीवामन १ ५
 कुम्भ यमुखेय २
 कुम्भा (तबी) ५५६
 'कुटेलांग ओष वि बाहुनीख बुद्धिस्ट
 रिपिटक' (कुनियो नंजियो
 सम्पादित) ६३२, ६३३ ६५५

कुम (कोनीपनियद्) ३५, ८८,
 ११ १३८, ७५९ ७६ ७६३
 ७६५—पर सांकर माध्य ८८

केरलपुत्र (वेद्य) ५६७
 केवद्व-तुल ३१८
 केवकाईत १ ९, १७२
 केदा पुत्र (ग्राम) ३५५
 केदाव निम ८५२, ८५६
 केसी सुखत ८३
 केसपुलिय तुल ७४७
 केसिपल प वेरीरा १ ८३
 केवन्त १२, ९ ४८, ११८, ७६५
 ७६६, ८११ ८८९, ८९८ ९ ९
 ९१३

कोटिलेखर शास्त्री ११७ १ ४
 कोटि ग्राम २८४
 कोपस्तन(जार एत विषय) ८२
 कोरिया २ ७ २१३ ५६९, ५७
 ५७१ ५७२ ५७४
 कोन्मि (लमिय) २५६, २५९,
 २८८, ५६६

'कोता करका' ६३७
 कोतल (प्रवेद्य) २५६, ३ १
 कोतलराज (प्रवेदनम्) २५६,
 २७८, ४५५
 कोतल नंयुल ३२७
 कोतलमिय-तुल ३२२
 कोतो-नदलोम २७७ ३ २, ३ ५
 कोन्मि १ ३
 कोन्मि १८, २५८, २६४ २७१
 २७२, २७६, ४८९

गाम्पादन ७५३, ८९७

गार्गी ८, १४७ ५ ४ ७५२

गान्धा ३१७

गाम्पावर (बिस्वकर्म का) ३ १

३१६ १ ७८

गार्गे (रिचार्ड) ५९ ८६६, ८६६

गान्धा ५६

गाम्पी (महात्मा) १८, ३२, ३३

७५, ८१ ९ ९६, १४९, १७५

७९ ८ ८, ८१३ १ ८१

गिरि (सम्प्रदाय) १ ५१

गिरिप्रिय (पर्वत) ३९, ५२९, ८२

प्रियतम (का) ३ १

गीत मोक्षिन् ३ २ ३

गीता (श्रीमद्भगवद्गीता) २, ३

४ १४ १५, १८ १९, २१ २५

४ ४४ ४५, ४६ ४७, ४९

७३ ७७ ७८, ७९, ८२, ८३

८७, ९२, ९३ ९५, ९६, ९७

११२, ११३, ११७ ११८, ११९

१२२, १२९, १३२ १३७ १४१

१४३ १४४ १४९, १५७ १६९

१८७ १९२, २१८, २३७ ३५१

३५२, ४ ३ ५१३ ५१४ ५१९

५३२ ५७५, ५७६, ५९ ५९१

५९२ ५९५, ५९७ ६९७ ६९८

७ १ ७१६ ८२९, ९३५—के

भरिन्दाव का महापान श्रीपर्व

के साथ सम्प्रदाय ५९ ५९७

७९६, ७९९, ७६३ ७९५, ७७१

—जीर श्रीपर्व ७८८-८९१

८९७ ९ १ ९४५, १ ४९

१ ५ १ ६ १ ८५, १ ९०

श्रीलक्ष्मी (गार्गीजी) ७९

'गीता रहस्य' (कर्मयोग शास्त्र भाग

संसार तिलक) ८९२

गीता-शक्ति भाष्य ४५, ६९, १२२,

१८२, ७९ ८ ८ ९९१ १ ३८

गीत (कला) ५७५, ५७६

गीत ५७६ १ ७९

गुप्तकाल २१ २११ ८४८

गुप्तकाल (भाषा) ५७१ ६२५

गुप्तकाल (भाषा) ६३७

गुप्तकाल (भाषा) १७१, २१३,

२१४ ८४६

गुप्तकाल (सिन्धुजी विद्या) १ ७९

गुप्तकाल (भाषा) ५७१ ६५६

गुप्तकाल २२२

गुप्तकाल-गुप्तकाल ३२३

'गुप्तकाल-गुप्तकाल' ५६४

गुप्तकाल ७१९

'गुप्तकाल' ६४ २९४ २९७ ३२

३७१

गुप्तकाल ३१७

गुप्तकाल १४८

गुप्तकाल (श्रीपर्व सम्प्रदाय) ५५

५५१ ५५२

'गुप्तकाल दि गीत' (श्रीपर्व सम्प्रदाय

शक्ति) ८३३

गुप्तकाल गीत ६५२

गुप्तकाल ५६६

गुप्तकाल ८३१

कोरस (कपि) ५६

कोरसपा १ ५२

कोरसम्बी ३२२, ५४८, ५४९, ५४६

५४७

कोरसकी ५६

कोरसकी (कोरसकी) ब्रह्मर्षि

५६) १४८, ४ ८, ५८८, ७२४

७५६, ७५७, ७५८, ७५९

कोरसपायन— देखिये आनन्द

कोरसपायन ।

का

काकाविद्याल-सुत ६ ८, ३४६

'काकाविद्याल' १३ १ ३३

११ १

काका-काकाविद्याल-काका ३३१

काका ३३५, ३३ ५५३

काका ३३३

काका विद्याल ३३

काका समुत ३२८, ३ ८

काका विद्याल ८५

'काका' ११ ८६ ८७५, ८९६

८९८, ९ ९

काका (मीमा) २३

काकाविद्याल (ज्यामिनी) ३०९, २८

काका-विद्याल २७ ३१७ ३२९

३३३, ३३४

काका-काका २३७ ३१५, ३१६, ३२९,

३४७, ३५८, —की काकाका २४९

काकाविद्याल विद्याल ३३

काकाविद्याल ५७३

लोका (मिमा) २७९, ४५५, ५२

देखिये 'लोका' की ।

का

काकाविद्याल ३२३ ३२४ ३२८

काकाविद्यालकाका ३६४

काकाविद्यालकाका-सुतका ३२५, ३४१

काकाविद्याल (काका) ३३२

काका ३२३ ४२२, ५ —काकाविद्याल

४२५, ४३६—लोका ५२६—

रस ५२६—संवेतना २९३

काका लोकाका ७७६

काकाविद्याल (काका) २८२

काकाविद्यालकाका समुत ३२८

काकाविद्याल ५६७, ५६८, ५७ ५७६

६३ ६३६, ६३

काका ८४

काका ५६६

काकाविद्याल काका ३२३

'काका-विद्याल'—देखिये 'काका-विद्याल' ।

काका ३२, ५४ १८५, २ ५, २७८

३३२, ४३४ ४३६, ७२४ १ १२

काका १७१

काकाविद्याल २ ५

काकाविद्याल काका विद्यालकाका विद्याल

(काकाविद्याल) ३८५, ३९

३२१ ३२५, ३२७ ३२८, ४ ६

४३२, ४७१ ४७२, ५४९, ५५

५५२, ५५३ १ ८३

काकाविद्याल समुत ३२१

काकाविद्याल ५४७

काकाविद्याल ५७३

माध्यादिन ७५२, ८९७
 भास्वो ८, १४७ ५ ४ ७५२
 भाषा ३१७
 भाष्यर (विष्णुस्म, आ) ३ १,
 ३१६, १ ७८
 भाष्ये (रिचार्ड) ५९ ८६६, ८६६
 भाष्य ५६
 भाष्यी (महात्मा) १८, ३२, ३६,
 ७५, ८१ ९ ९६, १४६, १७५
 ७९ ८ ८, ८१३ १ ८१
 भिरि (सम्प्रदाय) १ ५१
 भिरिज (पर्वत) ६९, ५९९, ८२
 भिरिज (आ) ३ १
 भीत गोविन्द ३ ५ ३
 गीता (श्रीमद्भगवद्गीता) २ ३
 ४ १४ १५, १८, १९, २१ २५,
 ४ ४४ ४५, ४६, ६६, ६९,
 ७३ ७७ ७८ ७९, ८२, ८३,
 ८७ ९२, ९३ ९५, ९६, ९७
 ११२, ११३ ११७ ११८, ११९,
 १२२, १२९, १३२, १३७, १४१
 १४६, १४४ १४९, १६७ १६९,
 १८७ १९२, २१८, २३७ ३५१
 ३५२ ४ ३ ५१३ ५१४ ५१९,
 ५३२, ५७५, ५७६, ५९ ५९१
 ५९२, ५९५, ५९७ ६९७ ६९८
 ७ १ ७५६, ८२९, ९१५—के
 भक्तिवाद का महायान बौद्धधर्म
 के साथ सम्बन्ध ५९०-५९७
 ७२६, ७३९, ७६३ ७६५, ७७१
 —और बौद्ध धर्म ७८८-८९१;

८९७, ९ १ ९४५, १ ४९,
 १ ५ १ ६ १ ८५, १ ९०
 श्रीतापीय (पांथीजी) ७९
 'गीता-रहस्य' (कर्मयोग आत्म ज्ञान
 पंचाक्षर सिलक) ८९२
 गीता-वाङ्मय भाष्य ४५, ६९, १२२,
 १८२, ७९ ८ ८ ९९१ १ ३८
 गीत (कला) ५७५, ५७६
 गीत ५७६, १ ७९
 गुप्तवाङ्मय २१ २११ ८४८
 गुप्तवाङ्मय (आचार्य) ५७१ ६२५
 गुप्तवाङ्मय (आचार्य) ६३७
 गुप्तवाङ्मय (आचार्य) १७१ २१३
 २१४ ८४६
 गुप्तवाङ्मय (सिन्धुजी विज्ञान) १ ७९
 गुप्तवाङ्मय (आचार्य) ५७१ ६५६
 गुप्तवाङ्मय ९२२
 गुप्तिस्तानि-गुप्तवाङ्मय ३२३
 'गुप्तवाङ्मय-संग्रह' ५६४
 गुप्तवाङ्मय ७१९
 'गुह-विनय' ६४ २९४ २९७ ३२
 ३७१
 गद्य ३१७
 गेलोसियी १४८
 गोलसिक (श्री ४ सम्प्रदाय) ५५
 ५५१ ५५२
 'गोतम दि मीन' (श्रीमती रायल
 डेविड्स) ८७७
 गोतमीय ग्याय ६५२
 गोतमीय ५६६
 गोतमीय ८३१

बीषक मोम्पस्तान-मुक्त १ ९, ३२५,

४८

बीपीनाथ कबिराज ८३३, ८३४

बोपा २५८

बोबी (रेमिस्तान) ५७३

बोबिल गृह्यसूत्र ७

बोर्झन ८२

बोरखनाथ ८८, १०५४

बोबिल सगवत्पुस्तक ५१०

बोर्झन वन ३२२

बो लुक्त २२

बोभनाथ (बन्धन) १४ ३७ १ २

बीड (बेस) ९५७

बीडपाव (आचार्य) १ ९, १२२,

१२४ १७२, १९५, ३३३ ४५६

५१ ३३८, ३३९, ३७२, ७२०

७७२, ७८३ ८ ८, ८८२, ८९३

९३७, ९४४ ९५२, ९५३, १ १

—का धर्मन और बीड धर्मन के

साथ जसका सम्बन्ध ९५७-९८७

१ ५, १ ३७ १ ३९, १ ४८,

१ ९६ ११ २

बीडीय बीन्धव वर्म १९१

बीतन (नखपाव) १ ५, १२७,

१७ १७१ १८२, २४२, १ ९१

बीतन (बुद्ध) १९७, २१६, २२१

२२४ २२५, २५७ २५८, २६

२६५, २६६, २६४ ३१९, ३७१

४५९, ४७४, ४७५, ४७६, ४८८,

४८५, ५२४ ५२५, ५२६, ५२४

५४५, ७३७, ७५ ७५२, ७८६,

८३१ ८५ ८५१, ८५२, ८५६

१ ५२

बीतन (अर्थि) ८१

बीतन (शिला-आस्थ के आचार्य)

५

'बीतन दि बुद्ध' (राधाकृष्णन्) १९७,

४५४ ४५६, ४५८, ५२१

बीतन वर्म सूत्र १७ १८८

बीतन संस्मरण ६३

बीरवि १७३

ध

धड जातक ८ ४

धडिकार-मुक्त ३२४

'धरावासी रक्षापथी ३१६

धनुषी (—सिलासैव) ५८९

धरौ (बी पुस डा) १७८

धाव ४२२, ४२४ ४३६, ५ ६,

६३६, ७७६—आपतन ४२५—

विज्ञान ४२५, ४३६—सर्व ४२५

धर्मीय वर्म ८४३

धीनमुक्त (परिभाषक) ८३

धीनमुक्त-मुक्त ३२४

धीर आभिरुह ८ ४

धीरवती ३३१

'धीरविम्ब' ३३

धीनक (भगवत्) ३३८, ३४

धीनिताराम ५६७

ध

धनकवतिभीहनाथ-मुक्त ३१९, ४७७

५३५

अत्तारि-सुत्त ६१६
 अतुरक-निपात्त ३२९
 अतुरार्य सत्य—वेजिये ताय सत्य
 (चार) १
 'अतुर्बूह' (घातन) ७१८, ९३
 ९४
 अतुर्वी (परमुराम) १६
 अतु-जातक २७, ६५७ ७७२
 अतु शातक-मुत्ति ६५७
 अतुप्फोटिबिनिर्मुत्त तत्त्व ६८
 ६८४ ९५४ ९६९ ९७६, ९७७
 १५८ १९६
 अतु स्तव ६५५, ६७८
 अग्रकीर्ति १९४ ४४८, ५३१ ५८३
 ६५१, ६५७ ६९४
 अग्रिका ८८२
 अग्रीवास ८६, ८२
 अग्ना ५६६, ५६८
 अग्ना नगर ५६८
 अग्नापुर ५६८
 'अरम' ५६
 अरियापिटक ३१५, ३१६, ३२९
 ३१९
 अर्य भिरत् ५६
 अरमान-मुत्त ११६, ३५७
 अरु (इगिण) ४२ ४३६, ४३८
 ५३ ६३६, ८५५, ८५८, ८५९
 —आयनन ४२५, —विमान ४२
 ४२६, ४२५ ४३६, ४३६,
 ५ —अर्य ४२५
 'अरुप्पाम्' (मुत्त) १९९

अरु-सुत्तान्त ९२, २२१ २३६,
 २३७ ३२४ ३५३ ३५७ ३६६
 ५३६, ७३७, ७४५—की मट्ठकवा
 ७४३
 आइरुत्त ४१ १७८
 आटर्पा (सुनीति कमार डा)
 १४६
 आतुम-सुत्तान्त ३२६, ६१६
 आतुर्वर्षी दग्धि १४ २२, ८९, २९५,
 ३७ ४७५, ७४९, ९४१ १९५
 आतुर्वर्षी संवर २३ ३२४ ८३५
 ८३६
 आन्नायन (मत) ६७
 आपा ४९४
 आमर्ष (लोड)
 आर्वात (मत) ४१४ १५
 ११८, १६७ १७७ १८ १८१
 १८९, २४९, २४४—मीर बीड
 वातन ८२१-८२९, ११
 आस्त कुनी १४८
 अित ३३ ४३३ ४६१ ४६२,
 ४६४ ४७६, ७८, ८३९, ८९
 ९५, ९१ ९१६, ९४२, ९५२,
 ९७९, ९९४ १३६—अजना
 ४६७,—अर्चनना ४६७,—अनुना
 ४६७,—अपुना ४६७,—अपुत्त
 ५१५, ६३२, ६४३ —अनपुत्त
 ५१५, —अनपुत्त ६४३,—
 की चार भूमिवा ४६२ ७८—
 की वाच भूमिवा ९५—की वाच
 भूमिवा ९५

चित्त-यमक ३३१

चित्तवर्मा ५५९

चित्त-संभृत ३२८

चिद्विज्ञास (सम्पूर्णविद्य) १२६

चित्त-सुत ४७६

चित्तपुत्र ६३७

चित्ते चित्ताभ्युपगमा (चित्त में चित्त को देखना) ३३९, ३४४ ३४८, ३६६ ४५७

चित्त (गृहपति) २७९, ८३९

चीन २९, ३, २, २, ७, २१३ ४१२,

५४८, ५६९, ५७ ५७१ ५७४

५७६ ५९८, ६२२, ६२३ ६२५,

६३६ ६५३ ६५४ ७१३ १ ५५,

१ ७६

चीनी मुस्लिस्तान ३, ९, ५७३

चुम्ब कर्मारिपुत्र २८६, ९८७

चुम्ब सुत ११६, २८२ ३६६ ४५७

चुरस निर्देस ३१६ ३२९

चुस्तनम २९, ३७ २५७, २६३

२७८ ३, २, ३, ६, ३, ८ ३१६

३३ ३४२, ४८९, ४९ ५३२,

८३३ १ ३७

चुल अस्तपुर सुतम् १४ २९६,

३२२, ३७ ८३३

चलनचमविभाग-सुत ३२६, ४७५

चल गोपालक-सुत ३२३

चुल गोपालक-सुत ३२२, ३६८

चुल तन्हामनक-सुत ३२२

चुल कुलक कर्मा-सुतम् ३३१ ४८९,

५३१ ८३१

चुल बन्धनमावाग-सुत ३२२

चुल पुष्पम सुत ३२५

चुल मार्कण्डेय-सुतम् ३२३ ४४७

चुल मार्कण्डेय सुत २४४ ४४९, ४५२

चुल यमक भाग ३२२

चुल राजसीवाग सुत ३२६

चुल विग्रह सुत ४८८

चुल वेदक-सुतम् १४८, ३२२,

३५४ ३६४ ३६७, ४२ ४९१

५ ४

चुल लक्ष्मणवाग-सुतम् ३२४ ८३९

चुल चण्डक-सुतम् ११ २३५, ३२२

चुल छारीपम-सुतम् ३२२, ४९

चुल लीहनाग-सुतम् ३२१ ३८७

चुल सुकजाता भाग ३२५

चुल हस्तिपदोपम सुतम् २३५, २९

३२१ ५ १ ६१६ ९१६

जेनगा ४६६

जतसिद्ध ३३ ४३५, ४६४ ४६५

८९ ९९४—जम ४८६—

कण्डो ४६५

केतिव (केत्यक) ५५९, ५५६

केतोविल-सुतम् ३२१ ६ ८

केदि (केता) ६

करवाली (एती विद्या) ६३६

६४९, ६५२, ९ ४ १ ७९

केतव्य (जह्यम्) १८, ३२, ३९

६९ ७२, ८९, ८ ९ १ ५४

१०७२ ११ ३

'केतव्य चरितामृत' ३९, ७

अथवाही (बीड सम्प्रदाय) ५५०

५५३, ५५५

बोल (देश) ५६७ ६५२

बोयरी (सूर्यनारायण) ६५९

बोयली सिद्ध १ ५७ १ ६२

छ

छक निपात ३२९

छगन्-मुत्त ३२६, ४२६, ४३२
४३३

छम् २ ४६६, ७४८

छम्-मुम् ७५३

छमाया ब्राह्मण २२४ ७

छमोग ब्राह्मण २२४ ७५

छम (स्पष्टि) ३२६ ४२

छमागति (बीड सम्प्रदाय) ५५१

छमोपाद-सतम् ३२६, ४२ ४२१

छमोपाद-मुत्तम् ३२६, ६ ८

छम ८५४

छम-मुत्त ३३१

छमोपाद (छात्रोपाद उच्यते) २

४ ५ ११ १४ १५ १६ ४५

४८ ५९ ६ ६१ ६५ ६६

६८ ७३ ९३ ४ ९६ १

११९, १४३ १६८, १८४ २२३

३३३ ५८८ ५८९, ६ ७२८,

७३ ७५५, ७५६ ७५८, ७५

७६ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५,

७६६ ७३१ ७३५, ७३८,

७८१ ७८२ ७८४ ७८५, ७८६

७८७ ८३८ २—४४ ४४४

७३ ७३

भाष्य ३ ४६, १ २६, १ ३

१ ३८, १ ४

ज

‘अथपति’ (बड) ६६२

अथवाही काव्यप, (निम्न) २२, ९२,

९८६, ३३५, ३४४ ३७६, ४६२

४८९, ५ ३ १ ६८ १ ७९

अथवाही (मगवान) १ ५१ १ ५३

‘अथवाही बडस्तुति’ ५६९, १ ५६

अथवाही काव्यप २२२

अथवाही मुत्त ७४२, ८३१

अथवाही (बीड सम्प्रदाय) ५, १७ ६५

७६, ८३ १७३ २२७ ७६५

७८५, ७९२ ८ ८, ९७९

‘अथवाही’ ७१९, १ ९५

अथवाही-मुत्त ३१, ३५४ ३५६

अथवाही-सतम् ३२८, ४९५

अथवाही ५, ६

अथवाही (सत बीड) १ ७३

१ ७९

अथवाही ८८२

अथवाही ६५२ ७ ६, ८५६

अथवाही ४९, १ ५१

अथवाही बीड वि. अथवाही बीड सम्प्रदाय
५७३

अथवाही बीड बीड सम्प्रदाय बीड सम्प्रदाय
५५ ६३ ६५६

अथवाही बीड बीड सम्प्रदाय बीड सम्प्रदाय
बीड ५५ ५८८, १३१

प्रथम ८ ?

बाल ८५४

बालवर्ष (जे भार) ८ ९

बाल सुत २८३

बालीपीरवार (मोक्षेतर) ५४

बालमुद्र २३१

बाल (बाली पाटेव) ४७५ १ ८३

बापरिय सुत ३४१

बावतु अमत्वा ९३३

बातक २२७ ३१५ ३१६ ३१७,

३२९ ३४५ ५७३ ३ ४ ३१

३१८ ८७३

बातककुठका ६ ९ २५८ २३२

३३३ ५ १ ३१

बातक निदान २१७

बातकमाला ३२७, ३३७

बातिबाव (—बालन) १४ ३७

७४९

बाति-निरोधा बाल-मरण-लोक-

परिवेध-मुद्रा-बोधनस्तुपायाता

निबन्धन ३८८

बाति-पञ्चमा बाल-मरण-लोक-परि-

वेध-मुद्रा बोधनस्तुपायाता

सम्भक्ति ३८८

बातिधति ७१९ ७५९ ७८५

बातुकर्ष ५९

बातान २ २, २ ७ ३१३ ४१२,

५४८ ५७ ५७१ ५७४ ५८२,

५९७ ५९८ ५९९ ६१२ ६१५,

६१२ ६१५ ६१६ ६५५ १ ७६

बायताबाल (कासी प्रसाद, डा०)

४७, ५७ ८३२

बायसी ७२८

बायनगर ५७

बायन-सुत ३१८

बाबा ५३९ ७१३ १ ५३

बाबाकोपनिषद् ६४

बिन (मयबान्) ८२, ८३४ ८३५

८३७

बिनबंकरयोः ५३८ १ ५५

बिहवा ४२२, ४३६ ५ ६—बाल-

तन ४२५—बिहान ४२५

४३६ ८५५

बीव ९४

बीवत-सुत ३२३

बीवमुक्ति ११८ ८४६ ८७७

८९८ ९३३ ९४१ ९४२

‘बीवन साहित्य’ (काका कालेत्कर)

७२

‘बीवन-साहित्य’ (‘बी प्रोबे’ का

हिन्दी-अनुवाद) ८५

बीवत-सुत ३१३

‘बुगुम्’ ५२५ ५२६

बाल (बर्नस) ३९ ८३

बोतन (बाराम) ५४७ ५१७

बोत एलिब १ ९ १ ७८

बीतोमी (हराम प्रो) ५१४ ९५७,

१०७८

बीन बाल—बी तार्वमीनिक बालन

बोतना ३१३ ४३ १ ४ ११५

११७, ११८, ११९, १२०, १२१
 १२२, १२३, १२४, १२५, २ ९
 २३ ६८६, ६८७ ७ ८ ७ ९
 ८३ —बीर बीर धर्म ८३

८५१

बीर बीर धर्म (बीर धर्म का ध्यान
 सम्प्रदाय) २ ७ ४१२, ५७४
 ६२५, ६५५, ६६६, ७१७, ९५६
 १ ५७ १ ७३

बीर (बापानी बीर सम्प्रदाय) ५९८
 बीरिनि १२२, १२७ १३५, १३८
 १७ ९१९, ९२२ ९२३, ९३
 ९३४ ११ १

बीरिनि १५६, २२७, २४९, ७५२
 बीर-बीर (बापानी बीर सम्प्रदाय)
 ५७२, ५९८, ५९९

बीरक (सप्त) ५७३
 बीर (की ईबीर) ४
 बीरमन्त्र (ई एच) ६४ ६६२
 ६६४ ६६६ ८७७

बीरिनि २, ५५

बी

बी (गंगानाथ डा) ८५६ —बीर
 धर्म ८६३ ८६४ ८९६
 बीर—७७८, ८७७ बीरिनि 'ध्यान'।

बीर धर्म ३३१

बीर धर्म ३३

बीर धर्म ३२८, ३३९

बी

बीर धर्म ३३५

बीर धर्म ३३२

बीर धर्म ३३

बीर धर्म—बीरिनि 'बीर धर्म'।

बी

बीरिनि (बीरिनि) ५४८

बीरिनि १०७८

बीरिनि १ ३३

बी

'बीरिनि' और 'बीरिनि' (रायस
 बीरिनि) ३९१

बीरिनि (बीरिनि, डा) २३ ११५
 ७५५, ७५९, ७६३, ८७८

बी

बीरिनि (बीरिनि, डा) ८५, ३२
 ३८५

बीरिनि (बीरिनि सिद्ध) १०५७
 १ ३१

बी

बीरिनि (बीरिनि) २२५, २३४

बीरिनि (बीरिनि) ३८८, ३८९, ३९९

४ ४ ९, ४२६—बीरिनि

बीरिनि (बीरिनि) ३८८—बीरिनि

बीरिनि ३८८

बीरिनि (बीरिनि) ८८ ८८९

८८४ ८८९, ८९ ८९२

बीरिनि (बीरिनि) ३३७

बीरिनि (बीरिनि) ५६१

बीरिनि (बीरिनि) १०७५

बीरिनि (बीरिनि) ८७९

बीरिनि (बीरिनि) ३३४

तत्त्व संग्रह १३४ ६५७
 तत्त्व संग्रह पञ्चिका ६५७, ६९८, ६९९
 तत्त्वार्थसूत्र ४ १ ३ १२२, ३३७,
 ८४९, ८४३ ८४४ ८
 तत्त्वता ३७५, ४ ९ ५४४ ५७८,
 ५८९, ५८४ ६२ ६२२, ६८५,
 ६९५, १ ४५, ११ २
 तत्त्वज्ञान ५, ११ १४ १७ २१ २७
 २८, ३ ३६ ६९, ८९, ८७ ९८
 ९९, ११९, ११९, १०४ १३९,
 १८४ १८५, १९९, १९९, १९४
 १९५, १९८, २ २ २, २ ३
 २ ४ २१६ २१७ २३२ २३८,
 २४३ २४४ २४५, २४६, २४८,
 २४९, २५१ २५३ २५४ २५८,
 २६१ २७२, २७३ २७७ २७८,
 २८ २८९, २८२, २८३ २८४
 २८५, २८६, २८७ २८८, २९१
 २९५, २९६ २९८, २९९, ३
 ३ ३ ४ ४ ७ ३ ८, ३ ९
 ३१ ३१ ७ ३२१ ३२२, ३२५,
 ३३१ ३४२ ३४४ ३५५, ३५८,
 ३६७ ३६८, ३७ ३७२ ३७६
 ३८१ ३८३ ३८४ ३८५, ३८७
 ४ ५, ४ ७ ४ ८, ४ ७ ४१
 ४११ ४१० ४२१ ४२२ ४२६,
 ४३४ ४३५ ४३७ ४३८, ४३९,
 ४४१ ४४० ४४३ ४४४ ४४६,
 ४४७ ४४८ ४४९ ४५ ४५२
 ४५५, ४६ ४६३ ४७७ ४७७,
 ४८ ४८१ ४ १ ४ ३ ५ ८

५१३ ५१४, ५१६ ५१८, ५१९
 ५२ ५२४ ५२५, ५२६, ५३
 ५३१, ५३३ ५३४ ५३८, ५४३,
 ५४४ ५४५, ५६ ५६९,
 ५६५, ५७८, ५८२, ५८५, ५८६
 ५९१ ५९२, ५९५, ६१४ ६७४
 ६७५, ७ १ ७१ ७११ ७१६
 ७१७ ७१९, ७२९, ७३३ ७३६
 ७३८, ७४८, ७५१ ७५२, ७५५
 ७६ ७६९, ७७ ७७९, ७८१
 ७८७ ७९४ ७९९, ८ १, ८ २
 ८ ३ ८ ५, ८ ६, ८ ८, ८१८,
 ८२ ८२१ ८४४ ८८७ ८९१
 ८९९, ९ ९११ ९३८, ९३९
 ९५७ ९७४ ९७५, ९७६ ९८७
 १ ४३ १ ४८, १ ५४ १ ५५
 १ ६१ १ ६४ १ ६७ १ ८
 १ ८१ १ ८२, १ ९३ १ ९५
 १ ९७ १ ९८, १ ९९, ११ ३

तत्त्वज्ञानमर्म ६७६

तत्त्वज्ञान-गुह्यक ६९३ ६२५

तत्त्व-मर्म ४३३

तत्त्वज्ञान-ज्ञान ६ ६

तत्त्व (तत्त्वज्ञान) १ १६, ६८-७७
 ७८५

तत्त्वज्ञान (ज्ञानात्मक) २४७ १७
 २७९, ३७१ ४९२

'तत्त्वज्ञान' (तत्त्वज्ञानात्मक) ७२

तत्त्वज्ञानात्मक ८५३

तत्त्वज्ञान-शीर्षिका २१३

'तत्त्व ज्ञान' ५९, ६३७

तंजुर ६६४

सम्भाषण ४ ७ ८८८

सम्भ (वर्धन) १८, १ ६, १ ५

७२७, १ २५, १ ५३ १ ७५

—मीर बीड़ वर्धन १ ७५

१ ७७ ११ ३

सम्भयान ५५४

सम्भवातिष्ठ १२५, १७२, १७८

१८६, १८५, ७१८, ९१९, ९२५

९२६, ९२७, ९२९

समिष्ठ (वेद्य) ९३७

समिष्ठिका ५६७ ६६४

सकाकसु (खे) ५६२, ६३

६३१, ६३२, ६३७, ६५८

साङ्गिका ५९३

सात्पर्य परिसुद्धि १ २

सात्तार (जाति) ५७६ ५९७

सात्तारिणी द्वीप ३१४ ५७

सार (वेद्य) १ ५३ १ ७३

सारानाव (कामा) ५५५, ५५६

५६९, ५७ ६२७ ६५४ १ ५४

साक्ष्य (ब्राह्मण) ८३

साक्ष्य ब्राह्मण ९४

'समी' (बुद्ध) ९७५ ९७६

सात्त्विक बीड़ वर्धन ५५७, ५७४ १ ७५

—१ ७७

सिक्क-निपात ३२९, ४९७

सिक्कत २ २, ५६९, ५७ ५७१

५७४ ५७६, ५९८, ६१५, ६२२,

६२६, ६२७, ६२९, ६३४ ६३६

६५१, ६५४ १ ५५, १ ७६

सिक्क (बाल गंगाधर) १८९

७९ ७९३ ८१४ ८९३

सिक्कबन्धन (मय) ५२९

सिक्का (कुमार) १

सिक्का (विमुक्ती) ३५, ४८७

'सिक्को विक्का' (तीन विघार)

४७६, वैदिये 'विक्का' ।

सुकाराम(सन्त) १४ १५, १८, ३२,

६ ७ १७६, १ ७० ११ ३

सुकार (वेद्य) ५७

सुदीय (भारत) ९७४ ९७५, ९७६

'सुदीयी वर्धन' (बन्धन प्रसार नियम)

१ ६२

सुल्लनिवात ११, १५, १८, ३२, ३५,

३६ ३८, ६ ३८, ७ ७५, ८

८६, ८८ १३७, १५५

१७६, २ ३ ३५२, ५३१ ६

३ १, ६ ३ ६१४ ७२७ ७५५,

८३९ ८७२, ८९७, ९४७

१ ४९, १ ५ १ ५१ १ ५४

१ ५५, १ ५६ १ ६ १ ६२,

१ ६३ १ ६४ १ ७२, १ ७३

१ ९७, ११ ३

सुधी (डा) ६४९

सुधित (लोफ) २ १, २५२, ५८४

सुध-सु-मान् ५७६, ७१९

सुदीय (जाति) ५४८, १ ७६

सैत्तिय (सैत्तिय) २२७, —अग्र

२२७-२३

सैत्तिय सुद्धबन्धन (सैत्तिय बुद्ध

मन्त्र) १६, २९९, ३ ३ ४
३१४

तल्लू (प्रवेश) १३७

तैत्तिरीय-सुत २१७ ३२३,
३७१ ४७३ ५३७, ८४

तैत्तिरीय-सुत २९, २२ २२५, २७७,
३१८, ५३२, ७३९, ७४४ ७५

तैत्तिरीय ५६

तैत्तिरीय (तैत्तिरीय उपनिषद्)

१४ १७, ३३, ४८, ५५, ६६,

७३ ७९, ८६, ९१ ९३ ११

१२२, १६८, १७७ २२४ ७३९,

७५१ ७५३ ७५७, ७५८, ७६

७६२, ७६५, ७६६ ७८४ ७९४

८२५, ९ ९, १ १२ १ ४

तैत्तिरीय—दांडर-भाष्य (तैत्तिरीय
उपनिषद् पर दांडर भाष्य) ३

४ ३४ ४६ १२३ १ ३८

१ ४

तैत्तिरीय ब्राह्मण ९, १५, २२४

७४९ ७१ ९ २

तैत्तिरीय ब्रह्मसूत्र ७५

तैत्तिरीय भाष्य ५३

थ

थपति-सुत ३७१

थुल्लनडा (थिल्ली) ३ ८

थुल (थाल्लन-थाल) ५१६

थेरपाथ ४ ३१५, ३१६, ३२९,

४ १ ५ ४ ६ —की जड़

जवा ३६

थेरपाथ २ ७, ५५ ५५१ ३२९
थिल्लिमे 'थिल्लिमाथ' ।

थेरी जगन्नाथ १९५

थेरी पाथा ८, ९, ३५, ३६, २४८

३१५, ३१६, ३२९, ३४७ ३६८

४७३ ४८७ ४८९, ४९ ४९१

४९४ ४९६, ४९७, ४९८, ४९९

५३६ ७ १ ८३४

थ

थल्लिमाथिल्लिमाथ-सुत २९, ३२६

थल (थल्लिमाथ था) ५५६

५५७ ५५८, ५७ ५८२, ५८५

६२४ ६२६ ९७६ १ ७९

थल्लिमाथ-सुत ३२५

थल्लिमाथ ३४७

थल्लिमाथ ३ ८

थल्लिमाथ ५६

थल्लिमाथ लल्लिमाथ ८९, १३४ १७५

१७८, ७२८, ८४१ १ ५७

थल्लिमाथ—के लल्लिमाथ, थिल्लिमाथ, थल्लिमाथ

थल्लिमाथ के लल्लिमाथ में थल्लिमाथ

थल्लिमाथ थल्लिमाथ १७१ ४—की

थल्लिमाथ १५८ १६७

'थल्लिमाथ का प्रथम' (था जगन्नाथ

था) ६ १ ३

'थल्लिमाथ-थल्लिमाथ' (थल्लिमाथ लल्लिमाथ)

७ ३८ १४ २५ २६२

'थल्लिमाथ' (थल्लिमाथ थल्लिमाथ)

६८ ६८७ ६९९, ७ ८१

९१८

'वर्ग-हय-कोश' ५१८
 वसु पीरमास ७५६
 'वसुभूमि-सुख' ३५१ ३५८, ३६१
 ३२ ३२५
 'वसु भूमि विभावा शास्त्र' ३५५
 'वसुभूमि-गर्' ३२३ ३२५, ३६८
 वसुदेव १ ५२
 वसुदेव (बुद्ध) २८२
 'वसु साहित्यिका प्रज्ञापरमिता' ३२३,
 ३२४
 वसु भूमि (बोधिसत्व की) ५६२,
 ६२ ६२६ ६५५
 'वसु स्नेह करेबुद्धा' (नीसे-कुत—
 टिकी और बोधमेन का संदेशी
 अनुवाद) १ ८, १४५, १४६
 २ ८, ६२१
 वसु-नियम ३२९
 वसिष्ठ कोसल ३५३
 वसिष्ठाय ५५६
 वसिष्ठो बोध वस २१३ २१४
 वसुतर-सुत २९८, ३२ ३४४
 वसुदेव ४२९
 'वसु' १८३ ८८ ८८१ ८८०
 वसुदेवी (लक्ष्मी) ३
 वासु १४ ३२, १०३
 वास-कथा ५८
 वाघराय (राम) ५९३
 वासपुत्र (सुरेन्द्रनाथ का) ६
 १ १५१ १५२, १७ १७५,
 १७८, ३६२, ३६४ ३७३ ७८४
 ७८७ ८१३ ८१४ २, ९ ६

९३६, ९४३ ९७८, ९८४—और
 वे (सुशीलकमार, आ) ३६२,
 ३६४
 'वासवोप' १ ७१
 वास्य भक्ति ६ १
 वासवाय प्रतीत्यसमुत्पाद ३९
 ३९२, ९९६
 'वि अमिबर्म निवरेण' (तकाकुतु)
 ३३१
 'वि अवेकनिय ऑन फेन इन बुद्धिज्म
 (सुबुद्धी) ५८२, ६७७
 'वि आगमशास्त्र और बोधपाद'
 (विपुलेश्वर महाचार्य) ९६६
 'वि औरीजिनक एम्ब डिबलन्ड
 ओम्बिन्स ऑन इम्बियन बुद्धिज्म
 (विमूरा) ६३ ६३५, ६५८
 'वि पोस्वक और एशिया' (के ओ
 लॉर्ड) ५९१
 विज्ञाप (आचार्य), १७१ १७२,
 १८५, २१४ ३ ५८३ ६३७
 ६५ ६५८, ६६५ ७ ३ ७११
 ८५२, ८५६, ८५७ ८६१ ८६२,
 ८६३ ८७३ ९७६, ९९
 १ १ १ ६ १ ४५, १ ८८,
 १ ९६, ११ १
 विष्णु धम्म ४८८—विष्णुधम्म २४
 विष्णुधम्मविनिष्पत्ता ४९७
 विष्णु १९, १ ५१८
 विष्णुयत-सुत ४४१
 विष्णुवज्र-सत ३६९, ५२४ ५२५,
 ५२७

विष्णु-संयुत ३२८

विष्णुपादान ३९९

‘वि कर्त्तव्येन मां बुद्धिस्तु निर्वाण’
(अरवास्की) ९४

‘वि डॉकिन्स मां वि सर्वास्तिवासा’
(तकाकसु) ६३

‘वि फिलासकी मां वि अपनिवर्त’
(बठ) ८५

‘वि फिलासकी मां वि अपनिवर्त’
(डायसन) ७५५, ७५९, ७६२
८७८

‘वि युद्धिस्त’ (मातिक) १९३

‘वि बुद्धिस्त फिलासकी’ (बीन) ६३४

‘वि बुद्धिस्त फिलासकी मां वि अर
पास्कुत (एग के भगवत)
४ ७

वि बोपिस्तु डॉकिन्स इन युद्धिस्त
संस्कृत लिटरेचर’ (हरवयाल)
३३९, ३४३, ३६८, ३६७
४४८, ५७५, ५७६, ५७७, ५८३
५९, ५९१, ५९४, ५९६, ६१५,
६१८, ६२४, ६२७, ८४३

‘वि लिबीजन्स मां बुद्धिस्त’ (बाव)
८३५

‘वि लिबिग पांड’ (भावन तोडर
मोम) ३६, ५४५

‘वि लिबिग पांड मां वि मोम वि
बद्ध’ (भावन कनाररवामी)
२५, ४५८

हिर्नीय ५

हिर्नीय ३५, ३३८, ५५९

५६६, ५८, ५८५, ६ ७ ६१९
६२७

‘वि साक्षकोलोबीनक एटीस्पूड मां
वि अर्ली बुद्धिस्त फिलासकी’
(अनापारिक बी गोविन्द) ४ १
४ ३, ४३९, ४६३, ५३२

‘वि सैन्सुल कर्त्तव्येन मां बुद्धिस्त
(विष्णुधर नट्टाचार्य) ३९५,
४२९, ४५४, ५१९, ५६९, ६६८
६९८, ६९९, ९ ७

‘द्वितीय बुद्ध’ (वसुधाधु) ६३६
द्वितीय (सुवारीप्रसाद, भाचार्य)
११५, ११६, ६१९, १ ६१

बीय लपस्ती ८६६
बीयलप्र-सुत ८३, ३२६, ३६८
बीय (बीय निकाय) ४ ७, १४

९८, २९, ५६, ८३, १३६, १९
२ ९, २२, २२१, २२४, २२८
२२९, २३६, २३४, २३६, २४
२४१, २४६, २५९, २६६, २७७,
२८४, २८५, २८६, २८७, २८८
२८९, २९१, २९२, ३११, ३१५
३१६, ३१७-३२, ३३६
३३७, ३३८, ३४, ३४६, ३४७
३४४, ३४६, ३४८, ३४९, ३५४
३५९, ३५७, ३६, ३६८, ३६४
३६६, ३६८, ३७, ३७१, ३७७,
३८३, ३८४, ३९४, ४ ४११
४१९, ४३१, ४३९, ४३५, ४३७
४७६, ४७९, ४९४, ५२९, ५३६,
५३९, ५३७, ५७९, ५८५, ५८८

६४ ६७, ६८३ ६७४
 ७१७ ७३२ ७३३ ७४२, ७४३
 ७४४ ७४५, ७५ ७५४ ७५५,
 ७७८, ८३५, ९११, १ २,
 १ ६६

बीषिक (स्वधिर) ५७
 बीमरपानु गिरि (आवा) ८
 बीमरस ५४९, ५५ ५४७
 बीमरस बीमर (आचार्य) ५७१
 बीमरस (अवि)
 बीमरस ६३३
 बुद्ध (आय सत्य) २७३ ६८५—
 समुद्र २७३ २७५, ५३ ५३१
 ६३३,—निरोग १३, १६१
 २७५, २९१ २९२ ५२३—
 सत्य में ८७४-८८४—निरोग
 गामिनी प्रतिपद २७५, २९१
 २९२, ५३ ६३३—निवृत्ति
 बान का प्रयोजन ४३; ७५१
 ८२७, ८९९, ९ ३ ९ ३

बुद्ध बित्त-सुत ४७६
 बुद्धत अपराध २८६, ३१२
 बुरंगमा (बोधिसत्व-भूमि) ६२
 बै (सुगीतमार्ग का) ६६२,
 ६६४ १ ७२
 बै (आचार्य) ६५५, बैरिय 'आर्य
 बै' ।
 बैरणीपुत्र (बुरंग) ५८८, ५८९
 बैरता बाग ६ ८
 बैरता सत्य ३३७
 बैरता २८ ३ ७ ३२२ ३४२, ५३३

बैरताह बन्ध ३२५
 बैरताह-सुतता ३२५, ५३९, ८३७
 ८३८, ८४२, १ ६६
 बैरताह-सुत ३२६
 बैरताह-सुत ३२७
 बैरताह १४ ४४
 बैरताह-विद्या ५९
 बैरताह ५९
 बैरताह (स्वधिर) ५८३ ६३१
 ७११
 बैरताह (आचार्य) ८४७
 बैरताह विद्य तिरत २ २, ८३३
 बैरताह-सुत ३२१
 बैरता १७२, ८१७ ८७८, १ ४९
 बैरता १७२ ९३६
 बैरताह व्यास २२७
 बैरता (बुरंग) २२ २८८
 बैरता सुत ७३७ ७४५, ७५
 'बैरताह' ७२७

घ

घनता (हाथी) २८
 घन २ ८ —बी अनुस्मृति २८९
 २९५, ३ ९, ४५४
 घनमुक्ति (घनमुक्ति—बी
 सत्यबाग) ५५१
 घनपराध-विल-तल १३ १८,
 २१८, २७२ ३७६ २९१ ३६२,
 ३६४ ४८९ ७९५
 घनपराध-मुतता ३२४ ५३१
 घनपराध ५३८

अम्मवियाह-सुतता १११, ११२ ४७७

४७९, १ ९४

अम्मविष्ठा (मिजुवी) ८, १४८,

१२२, १५४ ४५५, ५ ४ ५१९

अम्मविष्ठा (अर्ध विष्ठा)

२८९ १७८, ५३८, १ १

अम्मपत्त १० १२, २९ १५, १८, ६६

८१ ९४ १३९, १४४ २३६,

२४८, २७ २९५, ३१५, ३३६

३३९, ३६९, ३७ ४३ ४३३

४७४ ४७९, ४८५, ४८९, ४९२,

४९४ ४९८, ४९९, ४९७ ५

५ १ ५३४ ६ ८, ७ १ ७ ९

७२६ ८२ ८४४

अम्मपाळ (अमापाळिक) १ ७

अम्मपाळ (अमुकपाळिक) ३३५,

५८३ ७११

अम्मयमक ३३१

अम्म-विजय—विजय 'अर्ध-विजय' ।

अम्मसंपत्ति ३३ ३३५, ३५४

३६ ३९२ ४३२ ४३४ ४३७,

४७१ ५१८, ५३१ ९८१

'अम्म सत्तति सत्तहत्ति' ४८४

'अम्म हृदय' ३३

अम्मिक-सुत ६१६

'अम्मिकी अम्मपाळा' १९

अर्ध ६, ७ ९ १६, १८ २ २७

३४ ३७, ८२, ११८ १२४,—

की व्युत्पत्ति ११९, १३१ १२२

—के विभिन्न अर्थ ११९,—की

साय के साथ एकता ११९ १९

१२३ १२४ —की व्युत्पत्ति सत्य

से १९,—से अर्ध साथ १२ ;

१८९, २ ७ ४९९, ११९ १२०

अर्ध-आपत्ति ४२५, ४३६ ४४१

अर्ध-काय १२१ ५८४ ५८५, ५९२

६२४ ६७६, ६७७, ६७८, ७८८

अर्धकीर्ति (आचार्य) १२५, १३४

१७१ १७३ १८९, १८५, २१४

३ ४४७ ५८३ ६३७, ६९

६५२, ६६४ ६६९, ७ ६, ७ ६

७११ ७२१ ७४३ ८३८, ८४७

८५३ ८५५, ८५६, ८५७, ८६१

८६३ ८७६, ९९ १ १

१ ६, १ ४५, १ ८८ ११ १

अर्धता ७ १ १ ५२

अर्धवाच (सत्य) १५

'अर्धवृत्त' ११९ २१४ ५२७, ६१३

अर्ध-अर्धता-विर्भाव ६४९

अर्ध-आयु ६७६, ६७७

अर्धनैरात्म्य ४४६, ६७९ ६८८

अर्धपत्र ६३४

अर्धपाळ (आचार्य) ५८६, ६५१

अर्धप्रतिपत्ति ३७८

'अर्धवृत्त' १५, १९९, ६ ७, ११ ४

अर्धमेघ (समानि बोध की) ११३

अर्धमेघा (बोधिल्लव अग्नि) ६२

अर्धरत्न (आचार्य) ५७१ ६२५, ६३३

अर्धरहित (अर्धर—आपत्ति के

पुत्र) ६३

अर्धरहित (मित्र विभिन्नआचार्य)

३३५, ५२७

धर्म-विषय ३६१
 धर्म-विषय १
 धर्म-विषय (धर्म और विषय) ६३
 २८९, २९८, ३१० ३१२ ३१३
 ३१७, ३५८, ४९
 धर्म-सुखता ६२ ३२२, ६८२
 ८४१ १ ५२
 धर्म-समता ५८९, ६२ ३२२
 धर्म-स्पृति (अनुस्मृति) २४८, ३४४
 धर्म संवीरिया (तीन बीड़) ३ ३
 ३१४
 धर्म-स्वभाव ३६४
 धर्मस्वभावपाद शास्त्र ३३१
 धर्म-सन्तति ४८४
 धर्म-संभतना २९३
 'धर्मसंग्रह' २४७ ३३९, ३५१
 ३५८, ३६१ ५१२ ७५९, ६२८
 धर्म-द्वय ३७
 धर्मवाना (आचार्य) ३३५
 धर्मानुपपन्ना (धर्मों में धर्म को
 देखना) ३३९, ३४४ ३४९,
 ३६६ ४५७
 धर्मान्ध कोतम्बी (आचार्य) २५८,
 २५९, २६१ ३१४ ३३५, ४ ६
 ४७१ ५२७, १ ७९
 धर्मास्तिकाय ८४५
 धर्मांतर (आचार्य) ३३७ ३३८, ८५३
 धर्मांतरीय (बीड़ सम्प्रदाय) ५५१
 धातुपे (छद्म, अठाए) ४२५, ६२४
 ६३९, ६४१ ६४२, ६४३ ६४५
 धातुका ३१६ ३३ ३३१, ६३१

धातु काय पाद शास्त्र ६३१ ६३३
 धातु धमक ३३१
 धातु विभाग ३३
 धातु निर्माण-सुलभ ३२६ ४४१
 ४९१ ५०६
 धातु-संयुक्त ३२७
 धामधामि-सुलभ ३२४ ५ ५
 धाम्यकटक ५५३ ५५८, ५७
 धारणी ५६३
 ध्याय १९, ७८—धार २६८, ३४३
 ७७८ ७९४ ८१२ ८७३ ९ २
 ९ ५, ९ ९९१ ९५६, १ ७६
 ध्यायी बुद्ध १ ५१
 ध्याय-बीड़ धर्म—हेलिये 'जग बीड़
 धर्म' ।
 धीरा (धिक्छी) ४९७
 धृतप ८६
 धृतप वचा ३३३
 धृव (मन्त्र) ९, १ ५७
 'धृत' आचार्य २४१
 धीतकमापव-गुच्छा २३६

म

मगर-भुत २१९, ७८७
 मगरविश्वप्य-भुत ३२६
 'म क ती न क अज्जोनि' ४८३
 मन्त्रिकेता ६९, ७५९, ७८५
 मन्त्रि ३३२
 मन्त्रिकवाद (नास्तिकवाद) १९२
 'मन्त्रिक निम्नान् सन्निवृत्तापनिव' ५२३
 मनी काटप २२२

मन्त्र ३५ ३५९, ३६ ३६३ ३६७

७४१

मन्त्र वातस्य ८४१

मन्त्रक ४२१

मन्त्रकोवाद-सुतान्त ३६६, ३६१ ४२१

मन्त्रभाष्य-मुष्ठा ४९९, ७४१

मन्त्रभाषा ३७९

मन्त्रा (मिथुनी) ८३४७

मन्त्रिय (मिथु) ३२२

मन्त्री (तुम्बा) ३८३ ४२४ १ ८२

१ ९८

‘मन्यो ही रैव्ये न्यो’ ५७२

मन्त्रपान-सुत ३२३

मन्त्र-मिपात ३२९

‘मन्त्रीत’ (वीक्षा ‘अभिधम्मन्त्र संवह’
की, वर्मानन्द कोतम्बी कृत) ४७१

मन्त्र न्याय १७१ ८५१ ८५२

मन्त्राय बुद्ध-वचन ३१७

मन्त्री (मन्त्र) ३९, १७३

मन्त्रि परलोकावासा ३१९, ८२२

मन्त्र-विद्या ९, ५९

मन्त्रेण ३६, ३५९, ३६ ३६ ३६३, ३६३

३६३ ३६४ ४७४ ४७५, ४७७, ४७९

४८१ ४८२, ४८४ ५१ ५१७

५२२, ५२८, ५३९, ५८३ ६७१

९७५, ९७७ १ ११ १ ३९

मन्त्र-संयुक्त ३२८

मन्त्रार्जुन ७५, १७ १७१ १७२, २१४

२४७, २५२ ३ ३३३, ३३

३७९, ४ ६, ४१२, ४४७, ४४८,

४५४ ५ ७, ५१७, ५५४ ५५५,

५५६, ५५७, ५५४ ५७ ५८२

६२४ ६२६ ६२८, ६३५, ६५१

६५२, ६५३-६५६ ६५७ ६५८,

६६१ ६७९, ६८ ६८४ ६८६

६८७, ६८८, ६९१ ६९२, ६९३

६९६, ६९९, ७ ७११ ७२९,

८५२, ८६९, ८६३ ८६४ ८६५

८७३ ९५४ ९६९, ९७३ ९७५,

९७७ ९८८ १ १ १ २

१ ५, १ ९, १ ४४ १ ४८,

१ ७१ १ ८८ १ ९६

‘मन्त्रार्जुन बोधिसत्त्व के मुस्तो ३५४

मन्त्रार्जुनी कौंड ३५४

मन्त्रोर श्री वर्मराज ५६८

मन्त्रपन्थ १ ५४ १ ६ १ ६२,

१ ७७

मन्त्र (पुत्र) १५, ३२

मन्त्रावासा १ ५८

मन्त्रात्त्व लंका (का ग्रहाण) ९७१

‘मन्त्र’ ४१, ३२, ४२८, ४३६

‘मन्त्र एव’ १ २,

मन्त्र साधना (महापाल में) १ ७४

मन्त्रेण (मन्त्र) ९, १७३

‘मन्त्र-कर्म’ (मन्त्र और कर्म) ३८८,

३८९, ३९१ ३९५ ३९८, ४

४ १ ४ ७, ४३१ ४७१ ४७२,

४८४ ३३२, ७३ ७७१ ७८३

८८८ ९७५, १ २

मन्त्र कर्म-मिथुनी साधनायतनमिथुनी

३८७

मन्त्रकर्म-पञ्चवा साधनायतन ३८७, ३९७

‘नामकर्म को महाराज पतितग्रहति’
४८४

‘नाममार्ग इव धनुत बुद्धि’ ५५८
नामु समिता कुस्तु (नामः समित
बुद्धयः) ५७२ ५९८, ६

न्याया (एक प्रपात) ३९

न्याय (वर्णन) १८१ ३ १ ४ १ ५,

११८, १२७, १२८ १२९ १३

१३८, १३९, १५२ १६७, १६९

१७१ १७७ १८ १८२ १९४

२१ २२५, ४ ७ ७ ८ ७ ८,

७२२ ७२६, ८७८

—मीर बीर वर्णन ८५१-८७१

न्याय कर्मको ८५९

न्याय कुसुमावलि ८२४ १ २८

‘न्यायकोश’ १७९, १८ ९३३

१ २९

‘न्याय प्रवेश’ ६५१ ८५२, ८६१

‘न्याय प्रवेश तर्कशास्त्र’ ६५१

‘न्याय प्रस्तावनी’ ६३७

‘न्याय प्राप्य’ १९ ११ १ १ १२८,

१६१ ८५२, ८५३, ८५५, ८६१

८६२, ८६३ ८६४ ८६५, ८६६

८६८ ८६९, ८७ ८७२ ८७३

८७४

न्यायवकराह १ ३१ १ ३२

‘न्याय मञ्जरी’ ६५२, ७ ३ ८५३

‘न्यायवास्तिक’ १७१ ६५१, ८५३ ८५७

८६१ ८६५, ८६९, ८७ ८७२

‘न्याय वास्तिक तात्पर्य टीका’ ७ ६,

८५६, ८६२, ८७

‘न्याय विष्णु’ ६५२, ८५३—टीका ८ ९

न्याय-वैशेषिक ११८, १२४ १४

१७१ —मीर बीर वर्णन ८५१-८७५

न्याय-सूत्र ४ १ ३ १२७, १७७

६४१ ६८ ६९१ ७२

७२१, ७२२ ८५१ ८५२,

८५५, ८५६ ८६३ ८६४

८६५, ८७ ८७२, ८७३

न्यायसम-बुद्धि १८२, ८६६

न्यायवास्तार ८४७

नारद ५९, ६ ६५, ६६, ७५९

नारद (विष्णु) १ ६९

नारद पुराण ७२५

नारद-सूत्र ६९, १७४

नारायण ६१८, ८ २, ८ ४ ९६६

१ ४३

नारा (सम्प्रदाय) १ ५४

नालक (काल वेचन का मानना)

२५८

नालक (प्राय) ९८१

‘नालक ज्ञान’ २५८

नालक्या १४६, २ ६, २८४ ५५७

५५९, ५६६, ५७१ ६५१ ६५४

८३७

‘नालकिका’ (टीका ‘अभियम कोश’

पर, राहुत साहित्यायन-सिद्धि)

६, ६३९

नालकीय सुक्त १२४ १५८ १ ७१

नालिक (मत) १ ४ १ ५—

बनाम नास्तिक मत १७७-१९५;

३८३ ७२२, ७२९, ८ २—मीर

बीह बाजि ८२१-८२९; ८४१
 ८९४ ९३१ १ २७ १ ३८
 १ ८७
 'नास्मि न ये माहून्' ११ ४४३, ४५५,
 ८९६, ८९७
 निपण्ट (निर्णय) १९, १७८, ५२४
 ५२५, ७२३ ८३४ ८३५ ८३६
 ११
 निपण्ट नाट्युत (निर्णय नाट्युत)
 १८४ २२८, २३ ३१७, ३२४
 ५३७, ८३५-८३९
 'निर्णय प्रवचन' (मुनि नीचप्रवचनी)
 ३२
 निपण्ट-स्वाम २२५, २३६, ८५४
 निबिरेन् (आपली बीह सत्त)
 २ २, ५७२
 निप कर्ण (बुद्ध-सासन) ४२
 निपण-ननिपताबाह २३८, १ ४५,
 बैक्षिमे 'साकल्यबाह' बीर
 'अज्ञातवाह'।
 निबल-कथा २३२, ३३९, ५ १ ३१
 निबल बन्ध ३२७
 निबल-संयुत ३२७, ३८ ३८५,
 ३८७ ३८८, ३९ ३९१ ३९५,
 ३९६
 निबोस ३१५
 निबान (निर्वाण) ४ ९, १२, ३३
 २ ४८, ११६, ११८, १२७,—
 बीर ब्रह्मलोक १४८, १८४
 २८२, ३२५, ३३७, ३३९, ३४७,
 ३६२, ३६३, ३६६, ३७ ४ ९

४२९, ४४३ ४४७ ४५३ ४५४
 ४५५, ४६४ ४८७-५२३ ५३६
 ५८७, ६ ४ ६ ५, ६११ ६२५
 ६४६, ६४७ ६७१, ६७६, ७८४
 ६८६, ६८८, ७ ९, ७ ८, ७४६,
 ७४६, ७६९, ७७ ७७२, ७८१,
 ७९५, ८५ ८७२, ८९८, ९३६
 ९४१ ९७३ ९७४ ९९५, १ २
 १ ३८, १ ३९, १ ७ १ ७४
 १ ८५—बीर ब्रह्मनिर्वाण ८१०-
 ८१२
 'निर्वाण' ५२६
 निर्वाण-काय ५७८, ६७८, १ ५२
 'निर्वाण' ४२३
 'निर्वाणवाणी' ४२२
 निम्बार्क १७२, ७२७ ९३६, ९३७
 निबाप-सुत ३२१
 निपुंति ६५
 निर्वात ७४ ८४४ ८४६, ८५
 निबिजेव १७३ ३१४ ३९९, ८९८,
 ९३६, १ ३५, ११९६ ११ २
 निर्वातुक निबाह ७८६, ७८६, १ २
 १ ७, १ ८, १ ९, १ ११
 १ ४ १ २
 निबानिजेव (निर्वाण) ५१८, ५२
 निबल २, १९, ५६, ६६ ९८, ७३
 निरीव (समाधि) ३३२, ३४३,
 ७७९, ९ ३, ९ ८, ९३३ ९९९
 १ ५, १ ७
 निधोयत ४ १८, ३४ ३६, ४४ १ ३

१२२ १२७, ७९ ७९४ ८३२, ८ ५ ८७३, ८७४ ९३३	नक्षियो (कुमियो) ३२२ ३२३ ३२८, ३५५
निबेकाविममामाणात् सौकार ३७	प
निम्बवाव (बर्ष) ३८२, ३८३, ३८८, ३९ १ ४१ १ ५२	पक्ष कल्याण (प्रक्ष कल्याण) २२७,—महत्तावाही २२८ २२९ २३ २४५
निस्तय (पक्षय) ३३१ ३९६	पक्षय (प्रस्थय) १२, ३३१ ३७३ ३७४ ३७५, ४ ७ ४ ८, ४३२, ३८९
नीवरन (पांश) ३४९, ३५५, ५३२, ८४६, ९११	पक्षमिय पट्टान २३३ ३९१
नीले (बर्षन बार्जनिक) १ ८, १४५, १४६, १९३ २ ३२१	पक्षमिय अनुलोम पट्टान ३३२ ३९१
'नीलार्थ' ३५	पक्षान्तवहीयो (बम्मी) ७८९
नुतिहतापनीय अपनिबद्ध ९५८	पक्षयान्कार निर्माण ३३ ३९१
'नेति-नति' ५ ३	पक्षान्तात् पक्षय ३३१
नलिपकरय ३५, ३३२, ३१८	पक्षिमा बाधा (सत्पाप्त की) ३९, ३३७, १ ९७
'नयार्थ' ३५	पञ्चावर्ति-पञ्चगमा सुत २ २३२ २५७, २७८, ३७२, ७४७
नहुक (बवाहरमाल) १९२ १ ८१	पञ्चावर्त (भिक्षुकी) ८ २७९ ३३८, ४९१ ८३३
नोरंजरा (नरी) ४	पञ्चिस्तान-सुत ३ ८
नैवाल २१३, २५३, ५९ ३२२, ३२३ १ ५१ १ ७३	पञ्चिस्तानमय ३१५, ३१६ ३२९, ३३ ४२३ ४२४ ३२
नैपोलियन १५५	पट्टान ३१६, ३२ ३३१ ३८७ ३९४ ३९६ ३३१ १ ८४
नैरात्म्यबाह ४४६, ५१६, ३४५, ३३९, ३८२, ३९४ ३९५, ३९८, ७८७, ८९८, ८५३ ८३३, ९४ १ ४३	पवि ८३
नैव र्त्तानातन्नाम्तन (ध्यान) २३३ ५ २, ५ ८, ७७९	पठिद्वान ५६६
नैवतम्मीलातम्मीबाह ३४	पर्वतजि ८९, ८७, १ ५, १२५, १२७, १७ १७३, २२५, ३५१ ५९ ८४२ ९ २, ९११, ९१२, ११ १
नैवत-वर्णित १ ९	
नैवर्म्म्य तिष्ठि ३५	
नीपादा (बम्मी) ४७३	
नीपादा ५	

पद्मपुराण १ ३४

पद्मानीय-सुत ३३८, ३५४ ३३९

पर निःश्रयस्य ८७२, वैजयि 'निःश्रयस' ।

परमत्त्व—ब्रह्म ५—सत्य ३२१

—ब्रह्म ३३

परमत्त्व दीपनी ३६

परमार्थ सत्य ४५, ६७ ८ ८२

१ ७, ११ १२४ ४ १ ५ १

५६२, ५७१ ५७८ ५८३ ६३७

६५१ ६७६, ६७७, ६८८ ६९१

७ २, ७२८, ७५५, ७७१ ८४९,

९५ ९६१ ९७२, ९७८,

९८ ९८२, ९८३ ९९१

९९२ १ ३९१ ४ १ ४४

१ ४९, १ ५२

परमत्त्वबौद्धिका २४९

परम बिहार (बौद्धिसत्य-भूमि)

६२

परमार्थ (आचार्य) ५७१ ६३७

'परमार्थ सत्पति' ६३६ ६३७

परतीत ५७२

परार्थसुमान ८६

पराशर स्मृति ८९

परा विद्या ३९, ४३—साम्प्रदायी

अग्निनिषेध भारत के अथवा विद्या

साम्प्रदायी निरावर का सूचक नहीं

४४-५८ ७१९, ८९७

परिष्कारक ब्रह्म ३३३

परिचारापक ३१६ ३३

परीक्षामुल्लूख ८४७

पद्मपुराण (अन्त) १५

पसुर-सुत २३६

पद्महूत ५७६

प्रकृति १ ९, १० ११ १८ ४९,

५४ ६१ ६२, ११८ १३९

६९९, ७६ ८ ६, ८१८ ८७५

९ १ ९१२, १ ९२

प्रकरणपाठ शास्त्र ६३१ ६३२

प्रकरण पञ्चिका ९५५, १ २९

प्रज्ञापति ४६, २२ ७५९, ७८५, ९२७

प्रज्ञापति परमेष्ठिन् ((शक्ति)) १ १

'प्रविधान' ६१९

प्रतर्जन २४९, ७१९, ७५२, ७५९, ७८५

प्रतिपक्ष ५४३—जीर प्रपति १ ६३—

१ ६९, १ ७४

'प्रतिपक्ष' १९८, १ ९९

प्रतिस्तम्भामिरीय ४२४ ६४१ ६४२

६४३ ६४७ १ ६ १ ७

१ १९

प्रतिस्तेयि विहार (बौद्धिसत्य-भूमि)

६२

प्रत्यभिज्ञा ७ ७-७ ८

प्रत्यभिज्ञा (सम्प्रदाय) १ ७५

प्रत्यय संय ८८८

प्रत्यय (प्रमाण) ७ ६ ८५५, ८८२,

९ ८, ९२३ ९३८, ९९१

प्रत्येकमुख (पञ्चेक मुख) ३२५,

५६ ५८१ ६ ५, ६४५, ६४६

८४५—पाठ ५६१ ६६३—

बोधि ६ ५, ६४८

प्रतीत्य समुत्पाद (परिष्कृतसमुत्पाद)

४ ४१ १११ १९ ९ ४

२१६, २२९, २३१ २३८, २४४
 २७ ३१९, ३३१ ३४१ ३७३
 ४१ ४१७, ४२१ ४३१ ४३७,
 ५ ६, ५१२, ५४६, ६३२, ६५२,
 ६५६, ६८ ६८५, ६८९, ६९२
 ७ २ ७३२ ८९ ८९६, ८७३
 ८८८, ९ ६, ९८९—का प्रया-
 क्तान्त संकर के द्वारा ९९६-
 १ ११ २ १ ३ १ ९
 १ १७ ११
 'अर्धोपसर्ग' ७८ ९५८, ९७२
 ९७३ ९८४
 प्रमाद्यनीमांसा—ध्याय की ८५४
 ८६६, छांदस की ८८१-८८४,—
 पोष की ९ ८—पूर्वनीमांसा की
 ९९३-९९७,—संकर की ९९१
 १ ४१ १ ४२
 पूनप्यन ९९, २७२, ४३ ८१
 ८२३
 पून ५
 पयसाह १ २९, १ ३२
 पयसपय ६१४
 प्रकाशराम (आचार्य) १ ३२
 'प्रकाश' ७ ११६, १८४ १९७
 २६४ ३५७, ३६६, ३७ ३८४
 ६४५, ७ २, ७४५, ७५८, ८ १
 ८ ९, ८२ ८८१ ८८७, ८८८,
 ९ ३ १ ६४ १ ६५ १ ९४
 प्ररति ५४३ १ ६३ १ ९९, १०७४
 प्रवीण चन्द्रोदय ८२४ १ ६८
 की ७३

प्रमाकर १९२, १९३ १२४ १३३,
 १३४
 प्रमाकरी (बीबितल-मूमि) १२
 प्रवृत्ति ४४ ४५, ७९२, ७९३
 प्रमा ४ ८, ८५५, ८६६
 प्रमाचनयस्तत्वात्मकार ८४७
 प्रमाचनयस्तिक १२५, १८२, ६५२,
 ७१८, ८२८
 प्रमाच विध्वंसन ६५५
 प्रमाच विनिश्चय ६५२, ६६९
 प्रमान समुच्चय ६५१ ८५२, ९७६
 प्रमान समुच्चय-वृत्ति ६५१
 प्रवृत्ति (बीबितल-मूमि) ६२
 ६५५
 'प्रवचन सार' ८३८, ८५
 'प्रवासी' ५१ ५२, ५३ ६६९, ९६६,
 ९७३ ९८२
 प्रवाह्य २२७, ७५९
 प्रस (प्रज्ञोपनिषद्) ४ २
 ४८, ७३ ९५, ९६ १६८, ७४८,
 ७५५, ७७३ ७७५, ७७६, ७७७,
 ७८१ ८७८, ९ २—पर छांदस-
 ध्याय ७७५, ७७६, १ ४
 प्रसस्तपाह ध्याय १७१
 प्रस्थानमेव १७७
 प्रसप्तपदा ६५७
 प्रसेनजित् (पत्तेनदि, कोतकरात्र)
 २७८, ४५५, ५२ ५३१
 ५९५
 प्रह्लाद ४ ८ १ ५७

प्रकृतिपात्र शास्त्र ६३१

प्रकृतिपात्री (जीव सम्प्रदाय) ५५

५५१

प्रमा—११—का सम्प्रदाय १२९

१४ १४१ १४२, २ १—बाव

२३४; ३५१ ३५४—सम्प्रदाय

३६३—जी परिभाषा ३६४;

४६७, ६४८, —बाव ५८४—

सम्प्रदाय अज्ञा ३५३; ७१९

७११ ७१४ ८१५, ९१०

प्रमापारमिता १९, ५५३, ५६९

५८४ ६ ३१८ ३२३-३२४

३४९, ३८८, ३८९, ३९३, ३९९,

१०७३, ११ २

प्रमापारमितासूत्रसूत्र १ ७३

प्रमापारमिता ६५७

प्रमापारमिता २३१

प्रमापारमिता ३१३

प्रमापारमिता १ २९, १ ३२

प्रमापारमिता (संप्रति) ३१३

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) ३२३

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) ३२३

३२३ ३२४

प्रमापारमिता मित्र २५८, ३७२, ३६२,

४२३

प्रमापारमिता (प्रमा) ११ ८ ८,

८७५

प्रमापारमिता २९, ३३३

प्रमापारमिता ३२५

प्रमापारमिता १११ ३२२

३२५, ३३ ३९३—जीव अज्ञा

त्यजाव ४२८ ४३३; ४३७,

४४ ४४१ ४५ ४५३ ४६३,

४६४ ५११ ५१३ ५१८, ५३८,

६३२, ६४३, ७७ ७७१ ८९१

८९७, ९ ९, ९ ७ ९९३, ९९४

९९५

प्रमापारमिता ८८७

प्रमापारमिता ८८७

प्रमापारमिता (तप) ८६

प्रमापारमिता ५९, ८३१

प्रमापारमिता (जीव बाध्यनिक) २३१

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) ३३

३३४

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) (बाव)
बावमिताव) १ ८८

प्रमापारमिता २८४

प्रमापारमिता ३१३—जीव बाध्यनिक ३१३

३१४ ५५२, ५६३, ५६७

प्रमापारमिता ४९९

प्रमापारमिता ४८८, ४९५

५ २, ५ ३ ५ ८, ५१५

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) ३१३

प्रमापारमिता ४७६

प्रमापारमिता ५३, ३५८, ५८९, ७५७

८५३ ९१८

प्रमापारमिता (प्रमापारमिता) ३१३,

३३ ३३, —संवर ३४३;

३६४ ३२८, ३३४

प्रमापारमिता (प्रमा) ४९, ३३५

प्रमापारमिता ५३७

पाम्पसि रामञ्ज सुत १९ ३१९
८२२

पारमिताएँ २८१ ५५७ ६१८ ६१९,
१ ६८

पाराजिक (पाराजिका) २ २१८,
२६८, ३ १ ३१७, ३३ ५२४
५२५, ५२७, ६३४

पारायण बन्धो ३४ ४७८, ४९६,
४९७ ४९८, ४९९, ५ १ ५ ६

पारिषेयक (बल) ४२ ६ ८
पाण्डप ५६७

पारिष्य (बालि) ५७६
पाण्डुर ४७, ८३२

पार्वती ७
पक्षो (पक्षो) ११३ ११८, ३१७

पान (पान) २ ७, २१ २११
१ ५४

प्राजापत्य ७५७, देखिये 'प्राजापत्य
सति' ।

प्राणि-निकय ३१४ ३२९, ४२
४२१, ५६७, ५९६, ८४१,—का

बर्धन १९७-५४६, ८३५, ८३७,
८३८, ८३९,—बन्ध २१६,

२१४ ३६ ५७९, ५८६, १९७-
५४६,—माया और साहित्य

२९९ ३३६,—विपिठक ८ १९
१२७, १५६, १८४ १८६, १९२,

१९३ २ ८, ३१६, २३६, २३९,
२२२, २२३ २२६, २३ २३७

२३८, २४२, २५२, २५४ २५६,
२५८, २६४ २६६, २७१ २७९

२८६, २९९ ३३२, ७३६, ७३९,
७५९, ८१४ ८३३ ९९७,—मूल

मुद्र-वर्णन की आगत का एकनाम
भागे २९९ ३ ४ —के प्रयोग का

सहित विस्तृत ३१४ ३३२
३३५, ३३६, ३३८, ३६८, ३८२,

३८७, ३९ ३९१ ३९९, ४३९,
४९१ ५३५, ५७८, ५७९, ५८२,

५८३ ५८४ ५८५, ६३६, ७१
७१२

'प्राणि विज्ञानरी और प्रोफेसर वेम्स'
(मल्लिकार्जुन) ८४

प्राणिप्राय ३ ४
प्राणा २८६, २८८, ८३६

प्राणिक ५४८, ५४९
प्राणिकारि (आचार्य) ९२६

प्राण (स्वधिर) ६६ ६६१
प्राणिकार (जीव जीविकर) ८३२

प्राणिक सम्यदाय ५९
प्राणिक सुत ९४

प्राणिक-सुत ३२ ३४१ ४११
४४७, ५३१ ६ ७

प्राणिकार (सम्यदाय) १७४
१७८, १ ७९

प्राणिक ३१६
प्राणिक ८५२

प्राणिकारिप्राणिक-सुत ३३६
प्राणिक (देव) ५६७

प्राणिक ४४ ७३५, ७५५, ८१०
प्राणिक ९५, ७७३ ७७४

प्राणिकी वन २८८

निरीक्षित्य मध्य (तप) ८६
 निम्नवासीक तुल ३२४ ५३४
 पितृ १०७८
 पिस्तुल (मृत्ति) ५३
 पीतुपाक ८५२
 पुष्पाभिर्लसत् ३९४
 पुष्पपाश (मिश्र) ६६ ७११
 पुष्पानुमोचना १ २
 पुष्प-सुत ४२४ ४२७ १ ८९
 पुष्पकनाभक-पुष्प २२२ ७४
 पुष्पोबाह-सुसुत ३२६ ४१९
 पुष्पवर्णन ५६६
 पुष्पक (पुष्पक) ४२८, ४३६,
 ६३२, ६३६, ६४१ ६९२
 पुष्पकपुष्पक ३१५, ३१६, ३३
 ३३१ ३३१
 पुष्पकमयो ६३१
 पुष्पक-नीरसम् ६७ ६८३ ६८६,
 ६९६ ६९७
 पुष्पक कृष्णता ६२ ८४१
 पुष्पक-बीज वर्णन ४८२-४८५,
 बीजा ४८०-८११
 पुराण (मिश्र) ३१२
 पुरातन मिश्रवाणी (रासुल लोका-
 त्याक) १३४ १३५, ५५
 ५५२, ५५३, ५५४ ५६३ ५६४
 ८२२, १ ७६
 पुरातनवाच १७३
 पुष्प १ ११ १८, ४५, ५४ ७७८,
 ८ ६, ८१८, ८७५-९ १ ९ ३
 ९१२

पुष्पावर्ण ४, ११, ९७, ७९६, ८७२,
 ८९० ८९८, ९४८, ९७६
 पुष्प-सुत ७३ १२२, ७२४ ७३९
 पुष्पपुर ६३६, ६६१ ७१२
 पुरेजात (पञ्चम) ३३१ ३९८
 पुष्पि ५६७
 पुष्करसाहि (पोष्करसाहि, कृष्ण)
 ८३
 पुष्पिमार्य १ ६६
 पूर्व (मिश्र) ४१२, ४२४ ६३१
 पूर्व कस्तप (पूर्व काश्यप) २२७-
 २२८—का जल अक्षिपात्र
 २२८—का जीवन-सुत २२८
 पूर्वप्रव वर्णन ६५
 पुष्पिका (मिश्रणी) ८
 पूर्वनिवासानुस्मृति ४७३
 पूर्वनीमाता (वर्णन) १८, ३१ १ ४
 १ ५, १२३ १६७, १६८
 १७० १७१ १७२, १८ ५३७,
 ६९ ७२६, ८६६ ८७१—मीट
 बीज वर्णन ९१८-९२५
 पूर्वदीर्घ (बीज लम्बाय) ५५३,
 ५५५, ५५६
 पुष्पिकाक्षिपक (पुष्पिका) २३८-
 २४ ३४१ ५२४
 पुष्पाराम ५६७
 पुष्पा (अक्षिपकविहृत्) ३७४
 ३८५, ५९१ १ ७८
 पुष्पपत्र ३३२
 पुष्प ३३२

बेतवत्तु ३१५, ३१६, ३१९

वेमपारव वण्णो ३३२

वेप १२ ४४

वेरिरा (वेसियस ए) ४७१ ४७२

वेमामर ३३ ३३१ ७१२

वेम्हपाव-सुत्त ४ २९२, ३ ८, ३३४

३८३ ४३५, ४४७

वेत्तम्मिमुत्त (परिवाक) ८३

वेत्तम्मि सुत्त ३२३, ३३८, ४७३

वी-नि-सुत्त ५७२

वीरावाचरिय ३

वीत्तेयोत्तेना दू ए हिस्ती ओव बुद्धि-

सिक्क चित्तासकी (वेनीमानव

वत्त आ) २११

वीत्तिस्सिक्क हिस्ती ओव एग्गियस

हग्गिया (राय वीयरी) ३३३

फ

'फत्त' ६५

फत्त-निरोवा वेदनागिरीवो ३८८

फत्त-पञ्चमा वेदना ३८७, ३९८

फार्हुहार (वे एन) ९४३

फात्तवान (वी) १ ७८

फात्तुकारि-सुत्त २३७ ३२४

फारित ५३

फाहपाव २ २, १ ५१

फिनीप्पिया ५

'फिनीप्पि एण्ड तिग्ग' (ओत्तेक

सपम्भन) ३३ ३४

'फिनीप्पि ओव एग्गियस हग्गिया'

(नाव) ८३६

फाट ४७

ख

खम्भुत्त सुत्त ३२५, ६ ८

खर्गता ४१ १ ८४

खर्ग (खे) ५५३

खर्गले १ ३३

खर्गुत्त रत्त १०८४

खर्गिकायम १०५३

खर्ग (खे) ३८५, ८७९

खर्ग २ २, २ ८, २१३, ३ ४

३३६, ४१२, ५३७ ५६८, ५६९

७१३

खर्ग (पाव) २३१ २५१ २८५

३३६, ३३७, ३३८, ३४३ ३५७,

३६ ४५२, ६३२, वत्त ६१७

खर्ग संयुत्त ३२९

खर्गपान १ ५१

खर्गिये १७७९

खर्ग-संयुत्त ३२८

खर्गोचिस्तान ५३

खर्ग निवान वग्गना ३१४

खर्गम वेदना २ ४ ७१२, ७२

७२२, ७८७-७८८, १ ९५

खर्गपाव-सुत्त २२५, ३५६, ३७४

४२३

खर्गवेदना-सुत्त ३२३

खर्गपाव-सुत्त ३१६

खर्ग—पाव वी स्यात्ति १८; ८३

१ ६ ११२, १३६ १३७, १३४

५८४ ६७८, ६९३ ७१२, ७२५,

७३३, ७५ ७५१ ७५३ ७५४

७६ ७६२ ७६३ ७६४ ८ ५,

८१६, ८१७, ८१८, ८१९, ९२
 ९३४ ९४० ९५२, ९५५,
 ९५६, ९९१ १ ९२, १ ३१
 १ ३५, १ ४२ १ ४३ १ ४५,
 १ ५५, १ ६१ १ ९५

ब्रह्मचर्य २३६, ११ १

ब्रह्मचर्य ब्राह्मण ७५०

ब्रह्मसाक-सूत २३४ २३७, २४

३१८, ४३७, ७५४ ८२६

ब्रह्म मिमंसात्मिक सुतस्य ३२३ ५३७

ब्रह्मसिर्वाच ८१ ८१२

ब्रह्मसूत १५, ११२, १९९, ३ ७,

७६९, ७८१ ७९७, ८१ ८२१,

११ ४

ब्रह्मसूक्त ९६, १४८, ५ ४ ५ ५

ब्रह्म-विश्व ९

ब्रह्म विद्या—सब विद्याओं की प्रसिद्धा

१८१९ ५९, ३१ ३३ १ ३

१ ६, १३५, १३८

ब्रह्म-विहार (चार) ५ ४ ५ ५

५६६, ६०७ ९१ १ ९५

ब्रह्मसम ७४५, ७५

'ब्रह्मसिद्धि' ७४४

ब्रह्मसूत्र ३५, १३ १३४ १८२,

१८४ ६२५, ७२१ ७२५, ७२६,

७५२ ८१५, ८१८, ८३७ ८९९

९२२ ९३५,—का वर्जन भीर

भीर वर्जन के साथ सम्बन्ध ९३६

९४२ ९५७, ९५८, ९८८,

१ ४ १ ८, १ १४ १ १७,

१ २४ १ ३७ १ ९६

'ब्रह्मसूत्र-बोद्ध' (भीष्माख्य ब्रह्म-
 ब्रह्मसूत्र) ९९३ ९९४ १ ४

१० ७, १ १ १ १६, १ ९५

ब्रह्मसूत्र-संक्षिप्त भाष्य ३ ४ ११ १६,

१४ १८, ४४ ४५, ४८, ६५,

९५, १२५, १४ १७८, १८१,

३७८, ४३८, ४४३ ४५२, ६७०

७५१ ७५२, ७७१ ७८२, ८३६

८९६, ९१८, ९४१ ९४५

९७२, ९८५, ९९ ९९१ ९९२

१ १ ९ १ १ १ २६

१ २७, १ ३ १ ३९, १ ४१

१ ४२, १ ७५

ब्रह्मा ८, ६२—आदि पत्नी ६८ १२६

१३६, २१८, २२ २२२, २३९

—की वाचना के परिणाम-स्वरूप

कर्म-प्रचार २७१-२८३; ३८६

४ ५, ४०६, ४५५, ५४१, ५८८

६१८, १ ५८—का एक दिन

४६—की लोकांता (सहस्रता)

का मार्ग २९, २२२ २२५, ५ ५

७१६, ७४४ ७४५, ७५ ७५४

७७२, ७८७ ७९८, ९४२

ब्रह्मा संयुक्त ३२७

ब्रह्मासू -सूत ३२४

ब्रह्मावर्त (प्रवेष्ट) ६, ७२४

बाह्यनिष्ठ ४८

बाण (ब्रह्माक्षि) ५९२, ६३६

बाह्यरायण १ ५, १७ २४५, २३६

२३७, २३८, २३९, २४१ २८९,

१ ९१ १ ९४ ११ १

बाम्ब ४५२

बापट (प्रोफेसर) ७३३ १०७९

बाबुल ५

बामियान (घाटी) ५७३

बार्थ (ए) ८३५

बारनैट ३३२

बार्हत्पाय सुत ८२४ ८२६

बाठ पण्डित सुत ३६ ३२६

बाली (द्वीप) ५३९

बावरि (बाह्य) २२ २२२,

२३७, २७८, ४५७ ४९८, ५३६

७४ ७४१ ७४३, ७४६, ८२७,

१ ३४

बाबेर बातक ५७, २३ ८३९

बाबकलि ४५२

बातठ मिथ्या बुद्धिवा २३८-२४३

—के प्रति तबात की बुद्धि

२४३-२४७

बाबुलिक सुत ३२४

बाहिर कबा ३३३

बाहुलिक (बीड सम्प्रदाय) ५५

बाहुल्युलिक (बीड सम्प्रदाय) ५५

३६२

बाउम (परती) ५८

बाह्य-दर्शन ७३९-७४९

बाह्य पण्डित सुतान्त ६, ३ २१९,

२२१ २३७ ७३८

बाह्य बम्ब ३३६ २९५, ३२४ ३७

बाह्य-संयत ३२७

बाह्य ८३ ९६५ १ ५

बाह्य रिचरि ७६९, ८१

बिगेण्ड १ ७८

बिम्बितार(बिम्बित मगधराय) २ ७,

२१ २९५ ४८९ ५३१ ५६७

बील (एत) ५४८

बुल बौल पुल्लेखियाल्लो ९ ९६

बुल (मगधराय) ५, ६, ७, ८, ९, १४

२२ २८, २९ ३ ३१ ३५

३७, ३८, ७४ ७७ ८१ ८२

८३ ८४ ८५ ८७ ८८ ९३

९४ ९६ ९८ ९९ १ ४ १ ७,

१ ९, ११ ११९ १२१ १३५

१३ १३२, १३५, १४४ १४५

१४८, १५३ १६५ १६६, १६९

१८१ १८४ १८६ १८७ १९२,

१९६, १९४ १९५,—और बल

बल की महिमा की लुठ कबा

१९७-२ ५ २ ६, २ ८,—

और उनके दिव्यों का युग २१ ;

२१३ २१४,—का माबिर्बाव

२१६-२४७,—की अनुसृष्टि

२४७-२५४,—की जीवनी के

उपादान और उनका आदर्शिक

अनुसृष्ट २५४-२५६,—की जीवनी

२५६-२८८,—का बम्ब जीवन

और महाभित्तिचम्ब २५६ २६२,

—की तपस्या, मार विजय

और अविजयविजय २६२

२७१,—का महापरिनिर्वाण

२८१-२८८ २८९, २९७,

२९८, ३ ५, ३ ६ ३११ ३१७,

३१९, ३२१ ३२२, ३२३ ३२४

३२५, ३३८, ३३९, ३४ ३४५,
 ३४९, ३५२, ३५३, ३५५, ३५९,
 ३६ ३६८, ३७ ३७२, ३७३,
 ३७५, ३७६, ३७७, ३७८, ३८२
 ३८३ ३८४ ३९१ ३९३,—की
 प्रमाण सिध्य-सिध्याएँ २७९
 २८ ; क्या कुलवाही अनीयवर
 वाही और बन्धेयवाही हैं ५२४
 ५४६; ५४७-७१३,—और बीह
 बर्न की भारतीय निवार की रीत
 ७०९-७१३,—की तीन कायाएँ
 ५८४-५८५,—और कुल्य ८ २
 ८ ५ और मांसी १ ८१ १ ८२
 —कन्या ११ ३-११ ४;—का
 मीन ८१८, ९१३ ९७३-९७७,
 १ १; ७१५, ७१६, ७१७,
 ७१८, ७१९, ७२१ ७२२ ७३८,
 ७३९, ७४ ७४१ ७४८, ७९८,
 ७९९, ८ ८ ६, ८ ९, ८१२,
 ८१४ ८१८, ८२ ८२१ ८३७
 ८७० ८७६ ८७७, ८७८, ८७९,
 ८८१ ८९१ ८९३ ८९५, ८९७,
 ८९९, ९ १ ९ २ ९ ३ ९ ४
 ९ ८, ९१ ९१२ ९१३, ९२२
 ९२६, ९३ ९३३ ९३६ १ १६,
 १ १५, १ २७, १ ४६, १ ४८,
 १ ४९, ११ ३ ११ ४

बुद्ध-पूर्व वैदिक प्रमाण २१६-२२७

बुद्ध-पूर्व और उसके समकालिक बुद्ध
 विचारक २२७-२३

बुद्ध-पूर्व भारतीय वर्तन २१६ २४७,
 ७२४

बुद्ध-काल ५८४ १ ४८

बुद्धजीव (आचार्य) ६, ७ २ ८,
 २११ २४९, ३ १ ३ २, ३२९,
 ३३४ ३३५, ३३६, ३३४ ३७४
 ३७९, ३८१ ३९२, ४ ५, ४ ६
 ४१२ ४८२, ४८८, ५२६, ५२८,
 ५८५, ५८६, ७११ १ ३८

बुद्ध-वर्ति २७, ३६, ३४ २१८,
 २५ २५५, २५६, ३६८, ५५९,
 ६३७, ६५८, ६५९, ६६२, ६६३
 ६६४ ६६५, ६६६, ६६७, ६७३
 ६७४ ६७५, ८२५, ८७६, ८७७,
 ८९२, ८९६, ८९९, १ ७७,
 १ ९

बुद्ध-कर्म (राहुल साहज्यावर) ६
 ७, ९, १, २९, ३ ३७ १४८,
 २३८, २३९, २७२, २७९, २८
 २८२ २९६, ३ ५, ३१७, ४२७,
 ४२८, ४३ ४९६, ४९८, ५३
 ५३२, ५३३, ५४७, ७१६, ७४३
 ७४५, ७४७, ७४८, ७५ ७५५
 ८३८, ९८८, १ ७४

बुद्धता ११ २

बुद्धवत् ३३५, ५८३ ७११ १०७१

बुद्ध-वर्तन (मूल) १९७-५४६

बुद्धपालिता ६५७

बुद्ध-वर्ति २१२, ४ ८, ५८६

३ ४ ३३२, ९८७

बुद्धनर ५७१

अनुपमम् ५७१, ७११

अनुपाम ५५९, ५७८, ६५, ६६,
६२२

‘अनुवचन’ (अवगत आत्मनः कील-
स्यापन) २९२, २९३ २९४
३६५, ३६६, ४७८

अनुवच्यो ४८५

अनुवेद ५६९

अनुवंश (अनुवंश) ३१५, ३१६
३८९, ३९४

अनुमानमुक्ति १९७-२५, २४७-२८८

अनुमान सामुच्चसिका यम्मवसना
(बुद्धों की पठानवाली चर्म-वेष्टना
२९१ ३८२

‘अनुमन्य हन चाइना’ (एत जील)
५४८

‘अनुमिस्त इगिड्या’ (एमस डविड्यु)
५६, २१३ ३१४ ३१५, ३१६

‘अनुमिस्त एमेड’ (डालमे) ८५

‘अनुमिस्त लॉजिक’ (बेरवास्की)
६३६

‘अनुमिस्तिक स्टडीज’ (लाहू-लम्पा-
रित) २३ २३४ ८३६ १ ५६

अन्तिय (अन्ति) २८८

अहङ्ग ७१९, ७५९ ७८५

अह्वारण्यक (अह्वारण्यक उपनिषद्)

१ ४ ८, १३ १४ १५, १७

२ २५, ३७ ४५, ५६, ६ ६१

६५, ६६ ६९, ८६, ९३

९५, ९६ ११ ११४ ११९

१२ १३९, १४० १४८, १६८

१७७ २१७, ४ ७ ४४२, ५ ४

७२४ ७३९, ७५५, ७५७, ७५८,

७५९, ७६ ७६२ ७६३, ७६४

७६५, ७६६, ७७३ ७७५, ७८१

७८२ ७८४ ७८५, ७८६, ८७८,

९ ९, ९३९, १ ४०

अह्वारण्यक—छाँहर धाम्य (अह्व-
वारण्यक उपनिषद् पर छाँहर
धाम्य) ३४ ३७ ७१९, १ ३८
१ ३९, १ ४ १ ४१

अह्वारण्य १६, २४ ५६ २२७ ८३४
८२७

अह्वारण्य १ ८८

अह्वारण्य ७२४

अह्वारण्य (नावम) ५८३

अह्वारण्यकर (वीपाव हृत्त अ)

९९३, ९९४ १ ४ १ ७

१ १ १ १६, १ २५

अह्वारण्यर शिवासेख ५८८, ५८९

अह्वारण्य ५६७

अह्वारण्य एमिग १ ८१

अह्वारण्य (प्री) ५३

अह्वारण्य (एव) ८७९

अह्वारण्य विमय ३३

अह्वारण्य संयुक्त ३२९

अह्वारण्य ५६ ९३६

अह्वारण्य ३३९, ३६९, ४७३ ४७४

४९९, ५६२, ५७९, ५९१ ६ ५

६ ९, ६७८, ६९६, ६९९—

अह्वारण्य ५८४, ८४१ ९८७ १ ९५

अह्वारण्यविमय ६२८

बोबिचर्यावितार ३ ३१ ३५, ३६,
 ३४६, ३५ ३६ ३७४ ५७७,
 ३ ३ १ ३०२, ३ ३ ३११
 ३१२, ३१४ ३१९, ३५७ ३७०
 ३७७ ३८२, ३८३ ३८९, ३९
 ३९१ ३९७, ७५ ८२८ ९७६,
 ९८४ ९८५, ९८६ १ ४
 १ ४६, १ ५४

बोबिचर्यावितार पञ्चिका ४६३,
 ५१२ ३६९, ८२४

बोबिचर्यावितार ३१९-३२ ७५२
 बोबि-चित्त ३ १ ३७६—ग्रहण
 ३१९

बोपियर्ष (आचार्य) ५७१ ५७२,
 ७११ १ ५६

बोपिपत्नीय वर्म २ ४ २३१ २८७
 २९४ ३ ५, ३ ७—बुद्ध-आसन
 की प्रतिष्ठा ३३६ ३७३ ४२६,
 ४४६ ४५४ ४५९ ४७७ ४८
 ५४४ ५९५, ६२२ ६४८, ६६८,
 ६७४ ७८८, ९१ १ १, १ ७४
 १ ९

बोपिराजकमार-सुतना ७ ९ १३१
 २६३ २६४ ३३४ ३४ ३५७
 ३६९, ४७३ ८९९ १ ६७

बोपिचरि (आचार्य) ५७१ ३३५
 बोपिचरि १ ९, ३८७ ४८९

बोपिचरि २६७ ३७

बोपिचरि (आचार्य सिद्धांत) ३
 ३ १३ २१२ ३१९, ३३५,
 ३६ ५३५, ५५४ ५५७ ५६

—की वत भूमियां ५६२ ५६४
 ५७० ५७३ ५७६, ५७७, ५७८,
 ५८१ ५८२, ५८३ ५९७, ६ १
 ६ २—और बर्तु आर्य से
 पत्नी तुलना ३ ४ ३१६—के
 विकास की अवस्थाएँ ३१७-३१८;
 ३४७ १ ५१, १ ५६ १ ६९

बोबिचर्य-भूमि ३२

बोबिचर्य-आन ५७८, ६६३

बोबिचर्यावितार ३२७

बोप्य (सप्त) २५१ ३८५, ३३२,
 ३३७ ३४१ ३४३ ३४५,
 ३६१ ३६२ ३ ७

बोप्य वर्म और वर्म ३८, १ ४ १ ५,
 १ ८, ११५, ११६, ११७ ११९,
 १२ १२१ १२४ १२५ १२८,
 १३५, १५२, १५३ १६५, १६६,
 १६७, १६८, १६९, १७२ १७५,
 १७९—नास्तिक नहीं १८०—
 १९५, १९७-७१३—का भारत
 में प्रवेश और विकास १९७-११

—के विकास के चार युग
 २१०-२११,—के विकास की दो
 मुख्य अवस्थाएँ २११-२१६,—की
 वैदिक प्रमाण की रीति २१६
 २२७,—से पूर्व का भारतीय वर्म
 २१६ २४७,—का उत्तरकालीन
 विकास ५४७-७१३,—और अन्य
 भारतीय वर्म ७१५ ११ ४,—
 का भारतीय वर्म शास्त्र में स्थान
 और महत्व १ ८७-११ ४

‘बीडाबिन्दार’ ७ ६

बीड मनोविज्ञान १३८, १३९, ४६१
४७२

‘बीड बेवान्त’ ७२१-७२९ ९७८,
१ ९६

बंघ (बंघाल) १३१ ५९ ९३१
९५७ १ ५३ १ ५४ १ ७६

भ

भक्ति (साधना) ११७ १५३,—
भक्त्येव मे १३२-१३४; १७४
२२६, ५९४,—महायान बीड
धर्म मे ५८६ ६ ४,—पीता मे
७९५-७९९,—मध्ययुगीन बीड
बीड वर्धन १ ४९ १ ७४

भक्ति उपनिषद् ७९८

‘भक्ति सत्कर्म’ १ ५५

‘भक्ति सन्धर्म’ १ ७२

भक्ति १ ६८

भववती लुप्त २२८

भयबालास (डा) ६ १
१ ३ १७५

भय (द्वेष) ५६६

भट्टाचार्य (विष्णुशेखर, आचार्य)

३ ३ १९५, ४२९, ४५४ ५१२,
५६१ ६४९, ६५६, ६६८, ६६९,
६९८, ६९९, ७ ९ ७, ९५७,
९६६, ९७३ ९८२

भट्टायनिक (बीड सम्प्रदाय) ५५१
५५२

भट्टायनीय (धितु) २७८, ४५८,
४५९, ५३८

भट्टायन ८४७

भट्टा कुण्डलकोषा (सिमुषी) ८

भट्टायनमानवपुष्पा १ ८२

भट्टावि-सुत ३२३

भट्टिय ४८९

भट्टेकरत-सुत ३२६

भयमेरक-सुत २९१ ३२

भट्टुमिष ९२२

भट्टुहिरि ७६, १४३ ९४३ ९४४

भट्टाक (बीडिक भक्ति) २ २२ २
७३७ १ ९४

भट्टुत ५७६

भट्टक ५७

भट्टिक (उपासक) २४७, २७०,
२७९, ३७१ ४९२

भट्ट ३८९, ३९९, ४ ४ १, ७५९,
८४४ —भट्ट ४ ३—सन्ध्या

२९३ ३९८,—भेरी ३९४,—
मिरीया आतिमिरीयो ३८८,—

भट्टया आति ३८८, ३९९

भट्टयास ९२२

भट्ट (आचार्य) ५४९, ६५७

भट्टायत (श्रीमद्भगवत) १ १५,
२६, ३१ ३४ ४४ ६९, ११५,

१७४ २ २ ३ ४ ८, ५९२,
८ ४ ८३१ १ ७२ १ ७५

भट्टायत (वर्म) १५२, ५८८, ५८९,
५९ ५९१ ५९६, ५९७ ८१७

१ ४९, १ ५

३१७, ३२०-३२६, ३२७, ३३७,
 ३३८, ३४ ३४१ ३४२, ३४४
 ३४७, ३४८, ३५३ ३५४ ३५६,
 ३५७, ३६ ३६१ ३६२, ३६३
 ३६४ ३६५, ३६६, ३६७, ३६८,
 ३६९, ३७ ३७१, ३७४ ३७८,
 ३८६, ३८७, ३९२, ३९६, ४१९,
 ४२ ४२१, ४२२, ४२६, ४२७
 ४२७, ४२८, ४३ ४३१ ४३२,
 ४३६, ४३५, ४३६, ४३७, ४३८,
 ४३९, ४४ ४४७, ४४७, ४४९,
 ४८ ४८५, ४८८, ४८९, ४९
 ४९१ ४९२, ५ ५ १ ५ २,
 ५ ४ ५ ५, ५ ८, ५९५, ५९७,
 ५९१ ५९४ ५९५, ५९७, ५९९,
 ५४१ ५४६, ५४६, ५७९, ५८
 ५८१ ६ ७, ६ ८, ६१६, ६१७,
 ६३६, ७१७, ७३७, ७४५, ७४६,
 ७४८, ७५४ ७६९, ७८९, ८२२,
 ८२७, ८३६, ८३४ ८३५, ८३६,
 ८३७, ८३८, ८३९, ८४ ८४१
 ८४२, ८७७, ८९९, ९१ ९११,
 १ ५८ १ ६७

—की बहुकथा ३ ८३६

अतिम अन्तर्ग ३ ५ ५६६

अतिमना अतिपरा—हेतिये 'मय्याना
 प्रतिपरा' ।

अली (मय्यु) की इमील २३ ६६,
 हेतिये 'मय्यु की इमील' भी ।

आत्योग्रनाथ १ ५४

अनुरा ५७ ५८९, ६३४

अहं रतु (अहं रतु) ५६६

अवाकता ७

अय्यमार्गवर्तमान ३५७

अय्यभायम ६३३

अय्यमहाव्यकारिका ३५७

अय्यलिक ५७

अय्यल्ल विमान ३४९/

अय्यल्ल विमल सुम ३४९

अय्य वेक ६ ५६६, ५६७, ६२९

अय्यना प्रतिपरा (अय्यन मार्ग)

८७, ८९, २४४ २७२-२७५,

३४ ३४१ ३६१, ३६२, ३६३

३६८, ३७२, ३७३ ३८१ ४४१

४९२, ५६२, ५६६, ६७६ ६८१

—पीता नै प्रतिपति ६९४ ६९५

८१४ ८४९, ८४८, ९५१ १ ७६

अय्यपुपील वर्तन १६७, १७३-१७४

१ ४९ १ ७४

अय्य पुमिया ५६९, ५७

अय्य (आचार्य) १७२, ७२७, १ १५

अनुविधिक-सुत ३२१

अनुर सुत ३२४

अनुरा ५६६

अनुसूतन सरस्वती १७७ १८४

अन ११९, १५९, ४३३ ४३६—

आपतन ४२५, ७६ ७६६,

७७३ ७९६, ८ ६, ८५ ८५५

८७ ८९ ९७२, ९७८

अनतापट (अवेय) ७४४

अनाले इमील ७ ७२७

अनीवा अन्तर्ग १४

मनु (मनुस्मृति) ६, ९, १७, १९, २६, ३९, ४८, ५६, ६४, ७२, ७३, ७४, ७६, ७७, ७८, ७९, ८६, ८९, ९१, १, ३, ३१९, ३२२, ३२३, ३७७, ३७८, ३८२, ३८८, ५२७, ६६३, ७१४, ७२५, ७३९, ७८९	महाकीष्कि ५८३, ६३१ महागीर्ण्य-सुत ३१९, ३२२, ४९४ महागोपालक-सुत ३२२ महाबलारीतक सुत ३२५ महावीज ५७ महावनक आतक २२७ 'महात्मा मायी' (रोमां रोतां) २३ महातन्त्रार्थसंज्ञ-सुत २९४, ३२२, ३५६, ३७४, ३७८, ३८७, ४२, ४८५, ५३५, ७६९ महातुल्यवचन-सुत २९४, ३२१ महायन्त्रसंवादन-सुत ३२२ महानाम (दाय) ३५७, १, ६७ महानाम सुत २, २, ३४४ महानारायण (महानारायणोपनि- षद्) ३७, ८६, ७५६ महानास्तिक ८२१, ८२७ महानिदान सुत ३१९, ३७७, ३८४, ३८७, ३९, ३९१, ३९७, ४१९, ४३१, ४३२ महानिहस १७७, १९९, ३१६, ३२९, ५८९ महापदान-सुत १३३, ३१९, ६४ महापरिनिष्ठा-सुत २८, ५६, २४६, ३६६, २८४, २८५, २८७, २८८, २८९, २९२, २९६, २९८, ३११, ३१९, ३२६, ३३७, ३३८, ३४, ३४२, ३६, ३९४, ४४६, ४७९, ५७९, ५८५, ६७४, ७१७, ७५५, ७७८, १, ६६, १, ६७— की अष्टका २६६, २८६
मनोब्रह्म ८३८ मनोरथ (सर्वस्तिवादी आचार्य) ६३७, ६३९ मनोविज्ञान—वीपनिषद् ७७३, ७८ —वीज ४६०-४७१,—संक्षिप्त ८८९-८९ मर्मप्रवीण ६३७ मर्मप्रवीणवृत्ति ६५१ मरणाशुत्तति २९९ मस्त (जाति) २८८, ५६३ मस्तसेकर (तिहुली विद्या) ८४ मस्तवार ९३७ मस्ताया ५६९ मतिक जुहम्मद जायती १०७१ मस्तिलेन (मस्ताचार्य) ८४७ महर्षि (वेङ्कट) ३३, ७४५ महा अस्तपुर-सुत ४२, ४३२, ५, ८३३, ८३४ महाकल्याणमहोत्तर-सुत ३२६ महाकल्याणविम्व-सुत ३२६ महाकायाम ३२६ महाकायव (विजय बट्ट-विषय) १८, ६९, ८४, २७६, २७७, २८३, ३१, ३११, ३१७, ३७१, ४७३	

मानवत (एन के प्री) ४०७

'मातृ' मत ९२४

माधवारकर (जार बी) ४७

१९ ८४

माधव ३१६

मातृ शिक्षाकेन्द्र ३ १ ३१५

१७५

'मातृ' १०१, १५६, ४११,

७५२ ९८८ ९९३

मातृ (मातृत्व) १ १२, १३

१६—की सम्पादन विद्या भारत-

वना ११२—का पराविद्या

सम्बन्धी अनिवार्य कालके अन्तरा

विद्या सम्बन्धी विचार का मुख्य

मार्ग ४४-५१—में मानव-सम्बन्ध

का अन्तर्भाव ५१-५५; ५८-७४

—की अन्तिम से अन्तिम मूल

के सम्बन्ध और मूल के मुख्य की

और प्रवृत्ति ५९-६३; ११२ ११८

—में दार्शनिक प्रवृत्तियों का

का आत्म १५८ १६७; ७१२

मातृ-जीन ५६८

मातृ-यूरोपीय भाषा ५४

भारतीय दर्शन—की सामान्य प्रवृ-

त्तियों और उसकी चिन्ता के मुख्य

विषय ११४९;—का अन्तिम

लक्ष्य लक्ष्य-प्राप्ति १२२;—

का शोधक तत्त्व सार्वभौमिक

वस्तुत्व-अंतर्भाव २०-३३;—

विचार-क्रम और विचार-प्राप्ति का

प्रकार ३३—की नीतिक का

आधिक व्याख्या सम्भव नहीं ३३-

४२—के विषय में कुछ भाषितियाँ

विराजित ४२-४४,—में अन्ति-

कारी का संश्लेष तथा ही अन्तर्गत

मार्गत्वपूर्ण ६३,—का अन्तिमारी

६४-९७ की मुख्य विचार-मार्ग

तियाँ और उनके सामान्य

विवेचित विषय १ ४१ ५—की

आधिकारिक वस्तु १०३ ११७—

में मानवतावाद ११५-११७—

में सर्व उपायना और मान ११७,

—में मूल, पुनर्जन्म और नीति

११८,—में सर्व ईश्वर, जीवन

और आधार तत्त्व ११९ १२८

—में श्रद्धा और बुद्धिवाद १२८-

१३५—में वैज्ञानिक और नीति-

वैज्ञानिक तत्त्व १३५-१४४,—

की सम्बन्धवादीय बुद्धि १४४

१४५—का संक्षिप्त ऐतिहासिक

विकास और विवेचन १५१-

१७५—के ऐतिहासिक विकास की

आवृत्ति की कठिनाता १५१ १५४

—अपने विस्तृत विचारामय रूप

में आज भी हमारे लिये स्पष्टतम

प्रमाण १५६ १५७,—का उद्भव

और विकास १५७-१७५—के

मुख्य मूल और उनकी प्रतिनिधि

विचार-मार्ग १६७-१६८—

का द्विविध विभाग १ ४,—

१७७-१९५—का अंत्य और

दर्शन १९७-७१३,—की विविध

- प्राचीनों का विवेचन और बीड़
 वर्णन के साथ उनका सम्बन्ध
 ७१५ १ ८६—में बीड़ वर्णन के
 स्थान और महारथ का अनुमापन
 १०८७-११ ४
 भारतीय बाह्यमय—में ऐतिहासिक
 बुद्धि का समावेश नहीं १५४-१५५
 भारतीय विचारक—पहले धर्म चिन्तक,
 बाद में काल चिन्तक १५४ १५६
 भारतीय (बाह्यमय) ५६, ९२, १३३
 २२२, २२३ २४९, ३३६, ७३७,
 ७४५, ७५२
 भावना सुतन्त्र ३ ८
 भावना हेतु कल्प ५१८
 भावित्वनिमित्त ४३७
 भाव-विवेक (भाव विवेक) ३५७
 भास्कर नाट्य ८२४ १ २७, १ ३४
 १ ३७
 भात ३५९
 भावा परिच्छेद ८५२
 भिन्नतु वष्य ३२३
 भिन्नतु संयुत ३२८, ३ ८
 भिन्नतुभी संयुत ३३७
 भीमाचार्य १७९, १८ १८३, १३३
 १ २८
 भीष्म पर्व ५, ८ २
 भूपृ २२ ७३७
 भूतकीर्ति ३७६
 भूततपसा २१ ५५४ ३७ ३७१
 ३७३ ३७४ ३७५ ३७७, ७०९,
 १ ९६, ११ १
- 'भूत विद्या' २, ५२
 'भूत' (भूतहा) ५२७
 भूमा ३५, ४९, ५९, ६१, ११९,
 ७६९, ७६९
 भूमिज-सुत ३२५
 भेद विज्ञान ८५
 भेदक कल्प ३४२
 भेदापेक्ष १३६, १ २७
 भैरवी कथ ५६४
 भोज ५६७
 भौतिक काल (प्राचीन भारतीय)
 ४४-५८
 म
 मन्त्रिकी नीतिज्ञान (मन्त्रिकी नीतिज्ञान)
 २२७-२२९, ८३४ ८४१
 मन्त्रावेक-सुत ३२४ ३६३
 मन्त्र २८१ ३१९
 मन्त्र पञ्चमय ३३२
 मन्त्र विमर्ष ३३
 मन्त्र संयुत ३२९
 मन्त्रिज्ज्ञान (मन्त्रिज्ज्ञान) ८३९
 मन्त्रमन्त्र (मन्त्रमन्त्र का) ४७
 मन्त्रिज्ज्ञान (मन्त्रिज्ज्ञान-मन्त्रिज्ज्ञान) ७, ९
 ११ १२, १३ १४ २१ २८,
 ३६, ८३ ९२, ९४ १२१, ३३
 १३१ १३२, १४२, १४८,
 २१७, २१८, २२२, २२७,
 २२९, २३५, २३६, २४८ २५६,
 २६३, २६४ २६५, २६७, २७९,
 २८१, २८२, २९ २९१ २९२,
 २९४ २९५, ३ ९, ३१५, ३१६

३१७, ३२०-३२६, ३२७, ३३७,	गह रुद्र (गह राघु) ५६६
३३८, ३४० ३४६, ३४९, ३४४	महालता ७
३४७, ३४८, ३५३ ३५४ ३५६,	मध्यमार्गसंग्रह ६५७
३५७, ३६ ३६१ ३६२, ३६३	मध्यमानम ६६३
३६४ ३६५, ३६६, ३६७, ३६८,	मध्यमहृदयकारिका ६५७
३६९, ३७० ३७१ ३७४ ३७८,	मध्यमिक्त ५७
३८६, ३८७, ३९९, ३९६, ४१९	मध्यान्त विषय ६४९
४२ ४२१ ४२२, ४२६, ४२६	मध्यान्त विर्मय सूत्र ६४९
४२७, ४२८, ४३ ४३१ ४३९	मध्य वेद्य ६ ५६६, ५६७ ६२९
४३६, ४३७ ४३८, ४३७, ४३८,	मध्यामा प्रतिपदा (मध्याम मार्ग)
४३९, ४४ ४४७, ४४७, ४४९	८७, ८९, ९४४ ९७२-९७५
४८ ४८५, ४८८, ४८९, ४९	३४ ३४६, ३४१ ३६२, ३६३
४९१ ४९२, ५ ५ १ ५ २	३६८, ३७२, ३७६, ३८१ ४४६
५ ४ ५ ५ ५ ८ ५२५, ५२७,	४९२, ५३२, ५६६, ६७६, ६८१
५३१ ५३४ ५३५, ५३७, ५३९	—बीता में प्रस्तुति ६९४ ६९५;
५४१ ५४६, ५४६, ५७६, ५८	८१४ ८४२, ८४८, ९५६, १ ७६
५८१ ६ ७, ६ ८, ६१६, ६१७,	मध्यपुनीन वर्ग १६७, १७३ १७४
६३६, ७१७, ७३७, ७४५, ७४६,	१ ४९ १ ७४
७४८, ७५४ ७६६, ७८९, ८२२,	मध्य एशिया ५६९ ५७
८२७, ८३३ ८३४ ८३५, ८३६	मध्य (माध्याम) १७२, ७२७, १ १५
८३७, ८३८, ८३९, ८४ ८४१	मनुषिष्ठिक-सुत ३२१
८४२, ८७७, ८९६, ९१० ९११	मनुर सुत ३२४
१ ५८ १ ६७	मनुरा ५६६
—की मधुकथा ३ ८३६	मनुसूत्रन सारस्वती १७७, १८४
परिष्कृत अनपद ३ ५ ५६६	नव ११९, १५९, ४३६, ४३६—
परिष्कृता परिपदा—देखिये 'मध्यामा	जापान ४२५; ७६ ७६६,
प्रतिपदा' ।	७७३, ७९६, ८ ६ ८५ ८९५
मती (मधु) की इमील २३ ६६,	८७० ८९ ९७२, ९७८
देखिये 'मधु की इमील' भी ।	मनताष्ट (मध्याम) ७४४
मत्स्येन्द्रनाथ १ ५४	'मनाथे इमील' ७ ७२७
मनुष ५७ ५८९, ६३४	मानीया पञ्चक १४

मनु (मनुस्मृति) ६, ९, १७, १९,
 २६, ३९, ४८, ५६, ६४, ७२,
 ७३, ७४, ७६, ७७, ७८, ७९,
 ८६, ८९, ९१, १, ३, ११९, १२२,
 १२३, १७७, १७८, १८२, १८८
 ५२७, ६६३, ७१४, ७२५, ७३९
 ७८९

मनोकम्म ८३८

मनोरथ (सर्वस्तिवाची मात्वार्य) ३३७, ३३९

मनोविज्ञान—जीपनिवह ७७३ ७८
 —बीह ४६०-४७१,—साधय
 ८८९-८९

मर्मप्रवीण ६३७

मर्मप्रवीणवृत्ति ३५१

मरणावृत्तति २९९

मल्ल (जाति) २८८, ५६६

मल्ललोकर (सिंहली विद्वान्) ८४

मल्लार ९३७

मल्ल्या ५६९

मल्लि मुहम्मद जायसी १०७१

मल्लिकेत्य (कैनाचार्य) ८४७

महर्षि (वेत्ता) २२, ७४५

मह्य अस्तपुर-सुतना ४२, ४२९,
 ५, ८३३, ८३४

महाकण्ठानमहेकरत्त-सुत ३२६

महाकम्मविर्बन्ध-सुत ३३६

महाकालपाप्य ३२६

महाकाम्यप (निज, बुद्ध-शाप्य) १८, ६९, ८४, २७६, २७९, २८३,
 ३१, ३११, ३१७, ३७९, ४७३

महाकीलिक ५८३, ६३१

महागीबिन्द-सुत ३१९, ३२२, ४९४

महागोपालक-सुत ३२२

महावतारीसक सुत ३२५

महावीण ५७

महावज्जक जातक २२७

महात्मा पावी (रोमा रोमा) २३

महातन्त्रार्थकम-सुतान्त २९४, ३२२

३५६, ३७४, ३७८, ३८७, ४२

४८५, ५३५, ७६९

महामुक्कचकम्ब-सुत २९४, ३२१

महावम्मत्तमावान-सुतान्त ३२२

महामान (सात्य) ३५७, १, ३७

महागाम सुत २, ९, ३४४

महानारम्यव (महानारम्यवोपनि
 षद्) ३७, ८६, ७५६

महानास्तिक ८२१, ८२७

महानिदान सुत ३१९, ३७७, ३८४

३८७, ३९, ३९१, ३९७, ४१९,

४३१, ४३२

महाविहेश १७७, १९९, ३१६, ३२९,

५८९

महावदान-सुत १३३, ३१९, ६४

महापरिनिष्ठाव-सुत २८, ५६

२४६, २६६, २८४, २८५, २८७,

२८८, २८९, २९१, २९६, २९८,

३११, ३१९, ३३६, ३३७, ३३८,

३४, ३४२, ३६, ३९४, ४४६,

४७९, ५७९, ५८५, ६७४, ७१७,

७५५, ७७८, १, ३६, १, ३७—

की अन्कया २६६, २८६

महापुष्पक-सुत ३२५, ४२
 महाप्रजापती भोतामी ८, २१ ११,
 २५७, २५९, २६ २७८, २७९,
 २८३, ३ ५, ३७२, ५४ ७४७
 ८३४ ८७३ ८७४ १०७४

महाप्रजापारमिता ३२४
 महाप्रजापारमितासुत्रकारिका शास्त्र
 ३५५

महामाया ३४ ७५४

महावायु ५, ६ १४ १५, १६ १७
 १९, २२, २५, ३१ ४४, ८८,
 ९६ १ ४ ११३ ११६ ११९,
 १२ १२८ १५४ १५७, १६६,
 १६९, १७७, २१४ २२ ५२७
 ५९ ७७२, ८०४ ८१४ ८७८,
 ८७९, ८९२, १ ८५

महामाध्य ५५

महाभिव्य (कुड) ४४९

महामाया (जया देवी) १२७,
 २५६ ५८३

महामालुङ्क-सुत ३२२, ३२३ ५ १
 महाभौतपुष्पकाल (महाभौतपुष्पकाल)

२७८, २७९, २८ २८३ ३१०
 ३२ ३२१, ३२३ ३४९, ३४७,
 ४९२, ५३३ ६३२, ७१६

महायमक बन्ध ३२२

महायान (बीड बर्म) ३१, १२१
 १३ १४६, १५३, १७४ २ ८,
 २११ २१२, २८९, ३३९, ३५८,
 ३६ ३६१, ३६७, ४४८, ५३५,
 ५४६, —का बन्ध और विद्या

५४७-५६६—और हीनबान का
 ऐतिहासिक और तार्किक सम्बन्ध

५७३-६२९—का साहित्य और
 सिद्धान्त ३४९-७० ; ७९९,
 ८१४ ९३१, ९८३, १ २७,
 १ ४८, १ ४९, १०५१ १ ५४
 १ ६५, १ ६९

‘महामान उत्तर तन्त्र’ ३४९

महायान विमल ३५६

महामानव्यङ्गीत्याय शास्त्र ५५४
 ५८९, ६५८, ६६१ ६६६, ६७२,
 ६७४ ६७७

महामाया सुत्र ५५९, ५८१ ५९३
 ६२६, ६५४

महामायासुत्रकार ३१ ३५१,
 ३५८, ३६१ ३६७ ५८४ ६४९,
 ६७५, १ ४४

महामायाभि बर्म संपीडित शास्त्र ५६७

महाराष्ट्र (महाराष्ट्र) ५६९, ६५१
 १ ६२ १ ६३ १०७०

महापुष्पकाल ९४९, देखिये ‘मोक्ष-
 वासिष्ठा’ ।

महाराष्ट्रलीलाय-सुतल ३२३, ३४
 ३४९, ३४७

महायम्य ४ १८, ३ ७३ २ १,
 २ ४ २४७ २४८, २७१, २७२,
 २७६, २७७, २९ ३१६, ३१८,
 ३१९, ३२९, ३३ ३७६, ३८४
 ४१६, ४२५, ४२८, ४३६, ४६
 ४७६, ४९२, ५ ५२९, ५३४
 ५७९, ५९ ६ ७, ६१ ७४३

८३३, ८३४—की अङ्कना २१७

महाबळमोल-सुत ३२३

महाबळ ५१९

महाबल २५ २५५, ३३ ३३७

३३८, ३३९

महाबलि (राजा) २२१

महाबलुत्ति ३५३, ३५८, ३६१

३६७ ३२३, ३२८

महाबलुत्त सुत ५

महाबलि २

महाबल ५७

महावीर (मगवान्) ५, ३२, ३८

७२, १५३ २२८, २३१ ८३२

८३४ ८३५ ८३७ ८४८ १ ९१

‘महावीर बायी’ (वं बेबरवात
बोधी) ३२ ११५

महाबोधक-सुत १४२, ३२२, ९१

महाबल १५५, ३१४ ५४५, ५४७,

५५९, ८३३ ८४

महाबि (बिष्णुवि) ३१४

महाबि-सुत ३१८

महाबलुत्तुबि-सुत २२७, ३२४

३३७ ३४७, ३४८, ३५३ ३५४

३६१ ६ ७

महाबलक सुत ३२२, ३४ ८३८

महाबलकतमिक-सुत ३२३

महाबलपुत्र-सुत (नजिकम)

७ २९२, २९३ ३९४ ३९९,

३४ ३४४ ३४५, ३४८, ३४९

३५१ ३५६, ३५७, ३५९, ९२१

की ७४

महासमय सुत ३१९, ५८८

महासमयसिवाय ३५७

‘महासमय’ ८४५

महा सारोपम-सुत १३, १३९, ३२२,

४९

महासायिक २ ७ २ ८, २५

३१३ ५४७-५५ ५५१ ५५२

५५३ ५५५, ५५६, ५५७, ५५८

५७ ३१९, ३२९, ३३२

महासिवाय-सुत २३३ ३२३, ३३८,

३८३, ४८८, ३९७

महासुवसम-सुत ३१९

महासुवसाय सुत ३२५

महासुवसायवायी (बीड सम्मन्ध)

५५३

महासुवसोपम-सुत २८ २९३,

३२२, ३४ ३७८, ३८७

महासमय (बुड) २ ५, २१६

३४४ २७७, ३ ९, ३८ ३८४

५३५, ५४५, ७१७, ८३३ १ ८३

१ ९४

महा सीपीडि ५४७

महासिवाय देवदेव १५३, ७५२

महासिवाय ५६९

मही (मही) ३६२

महीपति (लत) १७३

महीपति (मही सायक) ५५३,

५५२

मही (मही) १ ३१४ ५६७,

८३३ ८४

महीवर ५८९

महोपनिषद् १४४

महोपनिषद् ५७४

मामाजी माता (माणव निवृत्त)

१ १ १ १ १ १ १ १

माधविक-मुत्त २४६, ३३४ ४२८,

४८९, ५ ५२४ ५२८, ५२८,

५३४ ५३५, ७४१ ७८९

मात्त ८२२

मात्तुवाव संवत् ३२८

मात्तुवेदि ३२८, ३९८

मात्तुवाव मात्तुव १४

मात्तुवाव ३११

मात्तुवाव ५

मात्तुवाव (मात्त) १ ९, २४५, ३७४

५२१ ५३१ ३४५ ३५३

३६१ ३७८, ३८० ३८३ ३८५

३८९, ३९१ ७४५, ७४३ ८३३

८३५, ९५४ ९७२ ९७८, ९८९,

९९२ १ १ ३६ १ ४२,

१ ४८, १ ८४

मात्तुवावकारिका मैत्रिय 'मुत्त'

मात्तुवावकारिका

मात्तुवाव वृत्ति १९४ ५१२ ३७८,

३८१ ३९६, ३९८, ३९९

मात्तुवाव घात ३५५, ३५३

मात्तुवाववृत्ति ३५७ ३९

मात्तुवाव वृत्ति २३६

मात्तुव वृत्ति ७१ ९३६

मात्तुव (मात्तुव) १ १ १ ७

२४१ ३ ३३४ ८२३ ८२४

मात्तुव रिप्प ५२ ५३

मात्तुव (मात्तुवपोषावृत्ति) १९८,

७८ ९५७ ९५९

मात्तुवकारिका ८९, १२९, ७२८,

९३७, ९४४,—मा वृत्ति ९५७

९८७, १ ३ १ ९५,—मा

मात्तुवकारिका ७८ ९५८ ९३६

९७९, ९९१

मात्तुव ५६

मात्तुवकारिका (मात्तुवकारिका) ८७७

मात्तुवकारिका रिप्पकारिका ५७, ५८

मात्तुव (—मात्त) ३, ५५, १ ६

९८८, ९८९, ९४ ९६४ ९६५

९७१ ९७८, ९९२ १ २७,

१ ३४-१ ३८, १ ४५, १ ५२,

१ ६५

मात्तुवकारिका वृत्ति ५३

मात्तुव ५७

मात्तुवकारिका वृत्ति ४४८

मात्तुवकारिका वृत्ति ११४

मात्तुवकारिका ३४१

मात्तुवकारिका (मात्तुवकारिका वृत्ति) २७

मात्तुवकारिका (मात्तुवकारिका) ४७

मात्तुवकारिका—२६७ २७१ २७५,—मा

मात्तुवकारिका वृत्ति ३६३ २६७,

३२१ ३२३ ३४०, ३४७ के तीन

मात्तुवकारिका वृत्ति वृत्ति वृत्ति १६६,

—मात्तुवकारिका वृत्ति वृत्ति, मात्तुव

मात्तुवकारिका वृत्ति वृत्ति —मात्तुव २८

१ ९८, ३ ९

मात्तुवकारिका वृत्ति ३३३

मात्तुवकारिका वृत्ति ३२७

मात्तुवकारिका (रिप्पकारिका) १ ७८

मात्स्य ५७१

मिनयेक (बे पी) १ ७८

मिन्निम्बपञ्चो (मिन्निम्बपञ्च—मूक

बालि) ५, २८, ४ ४१ ३६

२ ८, २३६, २५१ २८१ ३ ६

३३२, ३३३ ३५४ ३८७, ३९३

३९६, ४४४ ४४७ ४६१ ४७९

४८३ ४८४ ४८५, ५२२, ५२३

७८२ १ ११ १ १३

मिन्बाम (मृगनाथ) ४१३

मिच्छाविम्विठ ४८२

मिताकारा ३७

‘मिन्निम्बप्रसन्न (मिन्नि जयदीपा

कात्म्य—कत हिन्दी अनुवाद)

२२, ९८, १३३ २ ८, २२७,

२३२, २३३ २८ २८१ ३३२

३३४ ३३५, ३३७ ३४४ ३७६,

३९६ ४४८, ५१७ ५९ ७५२

७८२ ८७९, ९७७ १ ३९

मिन्निम्ब (राजा) ३३२, ३३३, ४६१

४८२ ४८४ ५१६, ५२२, ५३७

६७१ १ ११ १ ६८ १ ७४

मिन्ना बुधिया (बातक) २३७

३१८, ४३५, ७ २, ८७७

मित्र (राजेन्द्रलाल) ३१४ ३२४

मित्र ५ ५३७, ५७२, ७२४

मित्र (बालदेव प्रताप) १ ३०

मिहिरकल ३२५

मीमांसा-वार्ता ४३ ६५, १ ३

१२५, १५२, २३४ ३४४ ७२

७२२, ८७८, ८९८, रेखिय ‘पूर्व-
मीमांसा’।

मीमांसा सूत्र ३७ १२२, १८३, ९१९,

९२ ९२८, ९३१ ९३२

मीमांसक २५१ ३३२, ३३३, ४४४ ५६९

मीमांसुता ३३२

मीमार ५७

मीराबाई ९, ८९, १७३

मुकुन्दराज १७३

मुक्तिकोपनिषद् ९४४

मुक्तोपाध्याय (यथा कमुत्, आ)

४७ ५१ ५२

मुक्ताबाई ९

मुचल्लिम्ब (मूज) ३७

मुनिपावा ३१५

मुग्धक (मुग्धकोपनिषद्) ९, ४

५, १३, १४ १५, १८, ४३ ५५,

६५, ७३ ७५, ७८, ७९, ८६

८७ ८८ ९२, ९५, ९६, ११

१३७ १६८, ३९५, ७५ ७५३

७५५, ७५८, ७५९, ७६ ७६२,

७६४ ७६५, ७६६, ७६७, ७८१

७८४ ७८५, ७८६, ८७८,

९४४,—पर हाकिम नाम २, ५,

७६, ८७ ८८, ७२१

मुक्ता (भावना) २९६, ४६७ ५ ४

९१ १ ९१

मुक्ताबाद ४८

मूर १ ७९

मूर ८३३

मूल गणकृन्तो २५४ २८३

मूल परिचय ३२
मूल परिचय सूत्र ३२ ४३
मूलमाध्यमिक कारिका (माध्यमिक
कारिका) ४५, १२६, ३३६
४ ६, ५३१ ६२६, ६५५
६५७ ६७९, ६९ ६९२, ६९३
६९८, ७ ९७८, ९८३ ९८४
९८५, १ ११ १

मूल घटक ३३१
मैकर्मिकल (मे डबल्यू) ५८९
मेकजोनल (ए ए) २८६
मेयेस्वनीज ५८९
मेयकपम्ही ५, २३६, २८१ ३ ६,
३३३ ३३४ ४४८, ४७९, ५४४
१ ११

मेस-सुत २९, ४२३ ४९
'मेरी क्वाली' (नेहक) १९२, १ ८१
मेसिडोनिया ५६७
मेकामर्न (डबल्यू) ५५४
मेके ४७

मेकतुलर (एक) ५ ५३ ५६,
८३ १५४ १७८, २३७, ७१८,
८८१ ९२६, ९२७

मेयू (मंती) की इंडीज ३९, ९
देखिये 'मंती' ।

मेनुयल ऑव इण्डियन बुद्धिगम (कर्म)
४ ७ ५९१

मेरिपी ४७
मेरायबी उपनिषद् ७५३ ९ १ ९५९
मेरायपीपुत्र ४९१
मेथय (मेथयोनियव्) २५, ९४४

मेथेय १५३ ३१९, ३४९ १ ८१
मेथेयलाय ५५७ ६४९
मेथेयी ७ ८ ५९ ६ ६९ ४४२,
५२१ ७५१ ७५९, ७८२ १ ९९
मेथी (मेथुपनियव्) १६८
मेथी (भायवा) २ २२, २५, २७,
२८-२९, ३१ ३३ २९६ ५ ४
६१८—बिल विमुक्ति २९; ७१९
७३९, ७७९ ९१ ९७१ १ ४९
१ ९५

मेथीरोठानिया ५३
मेथेयलाय ३ ६, ३२५
मेथेयलाय-संयुत ३२८
मेथेयसुत लिस्त २ ८, ३३६,
४१२, ५५२, ५६९

मेथियर विनियम ५९
मेथेय सूते ३१५
मेथेय ५७२
मेथेयबीबी ५३ ८३
मेथेय २ १ ५, ११८, ७ ८ बीर-
नियम ७८१-७८२—मीता की
८११-८१२—लाय की ८९५/
८ ५, ८४२, ८४४ ८४६, ८९५,
८९८, ९ ८, ९३४ ९४ ९४२,
१ १

मेथेयलाय ९४ ३३१ ३६३, देखिये
'मेथेयलाय' ।

मेथेय २८८
'मेथेय' बीड धार्म १९७-५४६
मेथेय-सुत ९१

संयोज (जाति) ७११

संयोजिका ६५३

संयुजी (बोधिसत्त्व) ५५६, ६१७,
६१८, ६२४ ६८४

संज्ञ—यत् २२१ ७२५, ७३१ ७३६,
७३७ ७३९, ७५६, ९२०—गीत
वाङ्मय १६८

संज्ञयान ५६३-६६५, ५७२, ९१

य

संज्ञ-संयुत ३२७

संयु (संयुक्त) २, १४ २१ २२,
२३, २४ ४८, ४९, ५९, ६१
११६, ११९, १३४ ७४५, ७५८,
८३१ ८३२

संज्ञि वाङ्मय (ज्ञ) ८३

संयुक्तवाच २२९, ३८३

संय २२ ७५९ ७८५

संय ३१६, ३३ ३३१ ४५५,
५२ ६३१

संयवधि २२

संयुता ३६८, ४९३ १ ३२

संयति ५

संयमय (सप्तशतक) ८३

संय वाङ्मयपुत ३१२ ५४७, ५४८,
५४९

संयोजरा २५८, ३०३

संयोजिका ५८३ ६३१ ६३५, ६३६,
६३७

संयुक्ति ३९

संय—जी वाङ्मयपुत वाङ्मयपुत
७५५-७६

संयुजी वाङ्मयपुत (वाङ्मय राजा)

६५४ ६५६

संयुक्तवाच १ २७

संय ५५९, ५६२

संयुत (वाङ्मय) ७२७

संयुत ५६

संयुतवाङ्मय (वाङ्मय) ८, ३८, ७९

८१ १ ३, १ ७ ११ १४७

१४८, १५३ २२७, २५२, ४४२,

५४ ५२१ ७८२ ७८५

१ ७८ १ ८७ १ ९४

संयुक्तवाङ्मय (वाङ्मयवाङ्मय-संयुति) २,

५, १९, ५६, ७२, ७३ ७९, ८९,

१२३, ७५९, १ ४४ १ ९९

संयु (वाङ्मय) ३९, ६

‘संयुति वाङ्मय’ ६५६

‘संयुति’ ३

संयुत-संयुत (वाङ्मय वाङ्मय)

२ २, ५५९, ५७१ ५७२, ६३

६३१ ६३५, ६३७ ६५ ६५१

६५२, ६५६, ६६१ ६६३

संयु (वाङ्मय) ५४८

संयुत (वाङ्मय) ५३

संयुत ७२४

संयुत (वाङ्मय) १५९ १६

संयुत वाङ्मय वाङ्मयवाङ्मय ५

संयुत (वाङ्मय) १८, ८७ ९१ १ ५,

११८, १२५, १३७ १३८, १६७,

१६९, १७७ १७८, १८ १८२,

२२५, ३५८, ७३६ ७३७ ७३८,

७९४ ८४३ ८७३ ८७३,—गीत

बीड वर्डन ९ १-९१७
 योग (वर्डन) पर व्यास भाष्य —
 द्वितीय 'व्यासभाष्य' ।

योग-सूत्र ४ ११ १२, २९, ३२,
 ४१ ८८, ९२, ९३, १२५, १३३
 १७ ३५४ ५१३ ८५९ ८७५
 ८९८, ९ १११७

योगउत्पत्तिवर्णिक ९ १

योगवार्तिक १२३

योगाचार (बीड सम्प्रदाय योग-
 व्यास) २ ९, ५५७ ५६२, ५८४
 ६१७ ६२५, ६४९, ६५८, ६६१
 ६६२, ६७७, १ ४५, १ ९

योगाचार मुनि कात्यायन ३४९, ३५

योग वासिष्ठ १९, २३, २७ ४१
 ४५, ७७, ११५, १३३, १७३,
 १८७ ५९३ ५९४ ७ १ ९३७
 —जीर बीड वर्डन ९४२ ९५६,
 ९७३ १ ४३ १ ४५, १ ९६

'योग वासिष्ठ जीर उत्तमे सिद्धांत'
 (भाष्य) ९४३ ९४४ ९४७

योग सोम ९, १२, ३९, १३३ ४९७,
 ५१५, ५९८, ७९५, १ ३४

योग-भाष्य ७१८, ९१६, द्वितीय
 'व्यास-भाष्य' ।

योग (यवन) ५६७ ५६९

योगिना मनसिकार ६८४ ४६६

योगपद्य ७ ४ ७ ५

योगहृदय (सर वर्णित) १ ८४
 २

रत्नामृत (रत्नामृत) ३२

रघु (रघुवीर) ७२, ७३ ८३

रत्नव (सप्त) १४४

रघुपाठ-सुत २७९, ३२४

रत्न-सुत २४७, ४९४

रत्नमार्ग (बीजितत्व) ६१७

रत्न प्रभा ९९५, १ ७

रत्नमेख-सूत्र ६२८

रत्नराशि-सूत्र ६२८

रत्नविनीत-सुतसप्त ३२१ ४९१

रत्नेश्वरान्न वल ५३ ५४८

रत्नविनाय उत्तुर ५१ ७२, ८५,
 १४९, १७५, १ ८

रत्न—आयतन ४२५, ४३६—मोप

५२६—संकेतना २९३,—संज्ञा

२९३—सम्प्रदाय ७७६

रत्नपुत्र २ ७, २२७, २६२, ३१

—जी संवीति ३१२-३१३; ५६६
 ८३६

रत्नविरिक (बीड सम्प्रदाय) ५५३
 ५५५

रत्नवर्णिका १५४ १५५

रत्नपीठ १ १

रत्नवर्ण ३२४

रत्नवार्तिक ८४६

रत्नविज्ञा १९ ८१८

रत्नवर्णी १

रत्नावलन (बुद्ध) २७

रत्न ४९१ ५ ४

रत्न-संपुत ३२८

रत्ना ७२ ८२ १ ४३

रत्नाह्वय (सर्वपल्ली का) ४२

५ ५५, ६ ७५, ८१ ८४	७२ ७२१ ७२७, ७५९ ८११,
१ १ १ ८, १ ९, १११ ११४	८१६, ९३६-९३७, ९४१ ९८३,
१५२, १५३ १६ १६९, १७५	९९- १ २७ १ ३९, १ ४
१७८, १८६, २१३ २९७ ३१७,	१ ४६ १ ४८, १ ४९, १ ५०
३३४ ३९५, ४५४ ४५६, ४५८	रामानन्द १ ४९, १ ५
४५९, ५२१ ५४१ ६३८, ६४६	रामायण १५४ १ ५६
६५४ ६५८, ६७३ ७३ ७४६	रायचीमरी (एच सी) ३३२
७५५, ७५८, ८३७ ८४८, ८६२	रायत डेबिटल् (डी डब्ल्यू डा)
८६३, ८६४ ८६६ ८८९ ८९४	५६, २१३ २५ —जीर कुजल
९ ९, ९ २, ९२२, ९२५, ९२८	२८६ ३०३ ३१४ ३१५, ३१६
९३६, ९४७ ९७८, ९७९, ९८१	३१७, ३३३ ३९१ ४५६, ५३८,
९८३	१ ७८
राम ८, ३२, १७३ ५८७ ५९३	रायत डेबिटल् (सी ए एक
७२७,—मक्ति ५९२, ५९३ ६११	भीमती) २८६, ४६३ ८७७
६१४,—का वीरान्त वर्धन ९४५-	रायच ३२५, १ ५२
९४९ १ ४९, १ ५ १ ५२	रायुपाल (मिश्र) १८, ३७१
१ ५१ १ ५५ १ ५६ १ ५९	रायुपाल-मुल ३२४
१ ६ १ ६३ १ ७३	रायिक ५६७
रामकृष्ण वरमहंत ९ १४९, १७५	राहुल (कुमार, स्पष्टि, बुद्ध-मुल)
१ ८	२८, २ ३ २१७, २६२, ३२३
रामपान २८८	३४ ३४७, ४४९, ५५०—
रामबन्ध कविनायकी १ ५५	मस्ता २५८, २५९
रामचरित मानस १५, ३६, ९३	राहुल मुल ३४
१४९, ३५३ ७२७ ९४८,—अंक	राहुल संयुक्त ३३८
('अख्याय' का) १३३	राहुलजीवा-मुलान्त ४१९
रामतीर्थ ७९५	राहुल साहज्यामन (महार्थित) ७,
रामदास (लख) ७ १७३ २२६,	१ ३८, ४७, ५६ १३४ १३५,
३५२ ७ ७ १ ७१	१४ १४७, १४८, २१२, २१४
रामपौहन राय १७५	२८४ २८५, ३९६, २९८ ३ ५,
रामानुज (भाषाय) १४ ७५, ८१	३१७ ३९ ४ १ ४५९, ५३४
१ ९, १११ १७२ १८४ ७	५३८, ५५ ५५१ ५५२ ५५३

५५४ ५६३ ५६४ ॥३ ६३३
 ६३८, ६३९, ६५ ६५२, ६५८,
 ६६२, ८२२ ९९३ १००६, १ ७९
 रिशु (जापानी बीछ विगण-सम्प्र-
 दाय) ५७२

क्य ४१ ६२, ॥३ ४१६, ४१८,
 ४१९, ४२५, ४२८, ४२९, ४३४
 ४३५, ४३६, ४३८, ४३९, ४४६,
 ४५६, ४६१ ४६३ ४६४ ५१४
 ६४२, ७६ ७६८, ७६९,
 ८ ७, ८१८, ८९ ८९७, ९ ६,
 ९९१,—माम्मल ४२५, ४३६,
 —उपादान-स्वम्भ २९२, ३९९,
 ५९६—काम ५७८, ५८४ ५८५,
 १ ५२, १ ६३—जोध ५२६
 —वेचना ४५, —रत्न ५२६—
 संकेतना २९३,—संज्ञा २९३—
 सम्भावा ७७६

ककयोस्वामी १ ७९

ककवयो ६३२

क्याम्बर—चित्त ४६८, ४७०,—मूनि
 ४३२

रेकत (निरु) ५४८

रेक (समुच्च, बीपनिष्ठ श्रुति)

१९६, ७५ ७५९ ७८५, १ ५६

रेवत ३

रोम ५

रोमन चर्च ५७३

रोमां रोमां २३ १९२

रोमिणी (निरुणी) ८, २४८, २५९,

२९८, ५६३

रु

समुद्रिणीपन-सुत ३२३

सम्भाव यम्ही ४१ ३३३ ३५४

३८७ ३९३, ३९६, ४ ८३ ४८४

४८५

सम्भाव-सुत ३२ ४१३ ४७६,

६३३

सम्भाव-संयुत ३२८

सम (प्रीतिर) ५३

'समित विस्तर' २३७, २५ २५५,

३५ ३६ ३६१ ३६७, ३६८

५५९, ५८५, ६१८, ६१९, ६२

६२३ ६२५, ६२६

सम्यक् समाच भाव ६५

सम्नीयुरं बीनिवासाचार्य ३८

६८७, ६९९, ७ ८१९, ९१८

सार्धं नार्धं का द्वीप ५७३

सम्बोध (बीबी वार्धनिक) २३१

सम्बोध ५६८

साधुजीवादे ३१५

साम्य सत्कार-संयुत ३२८

सत्की (हेरीस) ३४

साहा (विमलावरण, डा) ८४

२३ २३४ ३१५, ३१६, ३२७,

३३३ ३३ ३३१ ३३२ ८३६

१ ५३

सिध परामर्श ८६१

सिधोत क्रियर १ ७

सिधायि २८८, ५६३

सुम्बिणी (वन) २५१ २५६

सूक की इपीत ३९

महर्षि (एव) ३ १ ६६४
 कोषी (तिलनी) ५६९, ६५
 'मैत्रवर्षे जीम धर्मशास्त्र' (श्रीवर
 शास्त्री पाठक) १२२

मोक्ष-मानु ६४१

मोक्ष संवृति सत्य ५७८ ९८२ बेसिए
 'संवृति सत्य' ।

मोक्षाचार्य १ ६६

'मोक्षाधिप प्रभु' (बुद्ध) ६६२

मोक्षापत्ति (मत) ३४ १७७, ६६७
 ८२३-८२४ ८२९

मोक्षुत्तर—बुद्ध २५ —कतल
 ३९५—यन्त्रवाणी ६३२—

मोक्षी (बौद्ध सम्प्रदाय) ५५१,
 ६२६

मोक्षेश्वर (मोषितार) ५६८, ५६९,
 ६१२

मोषामुद्रा १४७

मोष-मूलक (चित्त) ४६८

मोषसर्कपिय-भट्टकरत-मुत्तम ३२६

मोहा (चिन्म वरिष्ठाजिहवा)
 ८ ६

मोहिष्ण (बाह्य) ८३ ३१८

मोहिष्ण-मुत्त ३१८

मोषासि भास्कर ९३१

मोक्ष २ ८, २१३ ३ ४ ३ ५
 ५६७ ५६८, ५६९ ८३३ ८४
 १ ५

मोक्षान्तर-मत्र ४५४ ५५३ ५६

५६१ ५८१ ६१ ६१८, ६२३

६२५, ६९९, ६७ ६७१ ६७२

६७६, ६७८, ६८४ ६८५, ६८७
 ६९ ६९१ ६९५, ६९६ ८२८
 ८६५, ९६६, ९७८ ९८१ ९८६,
 १ ३६ १ ३७

व

वत्कलि (स्वविर) ५८५, ५९५,
 १ ६८

वत्कलीत-संयुत ३२८

वत्कलीत ६१७

वत्कलीत ६१७

वत्कलीतिका प्रस्तापारमिता ६२४
 ६५

वत्कलीत ५६६

वत्कलीत ३१३ ५४७, ५४८,
 ५४९, ५५ ५५१

वत्कलीत ८७, ४५४ ५५४ ५६४
 ५६५, ९ १ १ ५६ १ ५८

१ ६

'वत्कलीत श्री श्रीरामो सिद्ध' ५६३

'वत्कलीत' ६६३ ६६४ ६६८

वत्कलीत ३ ३ ३ ३१४

वत्कलीत (विलुपी) ४९

वत्कलीत २४८

वत्कलीत-मुत्त २९ ३२ ६ ७

वत्कलीत-मुत्त ३२१

वत्कलीत (प्रवेष्ट) ५६९, ५७

वत्कलीत-मुत्त ३२७

वत्कलीत-मुत्त ३२१

वत्कलीत-मुत्त ६८९, ७ १ १ ९७

वत्कलीत १६३ १६३ १६४ १७३

५२६ ५८८, ७३ ७३८, ७३९,
 ७३५
 बरं सम्बोधि (विष्णु) ४६६, ४८२
 बर्तमान ५५७
 बर्तमान ८३७
 बर्त (रामचन्द्र) ७८८
 बन्धन (बाधन) १७२, ७२१
 ७२५, ९३६, ९३७, १ ५ १ ३६
 व्याख्यान लय ४४ ५७८, ६२१
 ६९६, ९२९, ९८८, ९८९ ९९६,
 ९९८, १ ३९ १ ४
 बन्धित ८१ २२ ७३७, ९४२
 बन्धुमित्र ५४९, ५५१ ५८३ ६३
 ६३१ ६३६, ६४
 बन्धुजन्तु १७१ २१ २१४ ३
 ३ ६ ३५८, ३५९, ४१२, ५५७,
 ५५९, ६२९, ६३ ६३५-६३७
 ६४ ६४१ ६४८, ६४९, ६५
 ६५१ ६५९, ६६१ ६६८, ६७
 ६७२, ७ ६, ७११ ७२१ ८३३
 ८३४ ८३६, ९८९, ९८८,
 १ ४४ १ ४५, १ ९६, ११ १
 बन्ध ५८९
 बन्ध-मिरि ८२
 'बन्धनबन्ध' ६२७
 बन्ध ५७
 बन्धित-संयुक्त ३२७
 बन्ध-साहित्य १५४ २५३
 बाक (बेबी बाइबाबिली) ८, १७
 'बाकपरीय' ४५, ९४४
 बाकल्पति विषय १ ७, १६१ १७१

१७२, ५२२, ६५७, ७ ६, ७७
 ८५३ ८५६, ८६१ ८६३ ८६५,
 ८७३ ८८२, ८९३ ८९४ ८९६
 ९ ५, ९८९, ९८८, ९९३ ९९७,
 १ ३१ १ ७५, ११ ६, ११ ३
 बाकल्पनेयि संज्ञिता ७४१
 बाकल्प (बाकल्प) २८९, ५७३
 ६५३ ६५४ ६५९, ६६१ ६६३
 बाकुजा (बेबीबाबिली) ५
 १ १ १६ २११ २२८, ६३९
 ७८४ ८४ ८४१ १ ७९
 बाकल्पामय १७१ २३५, ६५१
 ८५१ ८५२, ८५३ ८५४, ८५५,
 ८५६, ८६१ ८६२, ८७१ ८७६,
 १ ८८ १ ९६ ११ १
 बाकल्पिणीय (बीड लम्पराय) ५१६,
 ५५१ ५५२
 बाक ल्याय ६५२
 बाकलिनि ६३७
 'बाकली' २२५, २३५
 बाकल्प ५९
 बाकल (बाकलि) २२ ७३६, ७३७
 बाकलेष (बाकलि) ५९, १७, २२
 ७३६, ७३७
 बाक (बेबी) २४
 बाक पुराण ८ ४
 बाकाली ९४ ५५८, २७२, ४१३
 ५६६, ७९५
 बाकली (बाकलि) ६८, ७९, ७५२,
 ९४२, ९४७, ९४९

बासमीकि (बासमीकि-रामायण)

१५, १६, ७२, ८३, १९, १८९,

१८७, १८८, ५९३, ६५९, ९४८

बासिष्ठ (बासिष्ठ, बासिष्ठ) २९,

२२, २२४

बासिष्ठ (बासिष्ठ) ४९८

बासुदेव (हृष्य) २२६, ५८८, ५८९

—पूजा ५८८, ५८९—सम्प्रदाय

५८९, ५९

बासुदेव-सुत २३७, २९५, ३२४

३६८, ३७, ३७१, ३८

बासुदेव (बासुदेव) २, ५५, ५६—

के आचार्य शून्यवाद के प्रथम

विरोधी ९१८

बासुदेव ४२२, ४४७

बास (हृष्य ईपायन) ८१, १, ५,

७८९

बास-भाष्य (घोष-सूत्र कर) ११

१२, ४१, ९२, १७२, ३५४

८७५, ९३, ९४, ९५

९६, ९७, ९८, ९९, १००, १०१, १०२,

१०३, १०४, १०५, १०६, १०७

बास ८३

बासुदेव गिता २, ६, ५७१

बासुदेव (प्रथम) ३३२

बासुदेव 'बासुदेव' ६५५, ६५६, ८५२

बासुदेव-सुत ३४७

बासुदेव—बासुदेव 'बासुदेव' :

बासुदेव-विरोधी नामक-विरोधी

१८८

बासुदेव-सुत नामक ३८७

बासुदेव ७

बासुदेव-सुत २८, ६, ९

बासुदेव-सुत-सुत ३२१

बासुदेव ८५४

बासुदेव ६५३

बासुदेव (बासुदेव) ८५७

बासुदेव ८, २

बासुदेव ५६६

बासुदेव सुत ८९८, ९३३

'बासुदेव-सुत' की ('बासुदेव-
सुत' की) ६९, ८६

बासुदेव, ३ अथवा १ २—परा ५—

अथ बासुदेव १२, १४, १८, २१

६१—तीन बासुदेव (तीनों

बासुदेव) २६९

बासुदेव (तीनों-बासुदेव)

१७, ८५२, ८६५, १, ७९

बासुदेव ९२०, ९२४

बासुदेव ५९

बासुदेव (—बासुदेव,—बासुदेव,—

बासुदेव) ८, १७७, ३, १, ३, २,

३, ५

बासुदेव बासुदेव ३१, ४४, ६८, ६, ४

बासुदेव बासुदेव ४, ८, २१, २३, ३

३७, ७३, १, २, ३, ३, ४

२१८, २२४, २४७, २४८,

२५७, २६३, २६८, २७१, २७२

२७६, २७७, २७८, २, २९८,

३, २, ३, ६, ३, ८, ३१५, ३१७,

३२९, ३३, ३४२, ३४६,

३८४, ४१३, ४२५, ४३३, ४३३

- ४८९, ४९ ४९९, ५ ५२४
 ५२५, ५२७, ५२९, ५३९, ५३४
 ५५ ५५१ ५५९, ५७९, ६०७,
 ६१ ६१५, ६१७, ६२८, ६३३
 ६३४,—महाभाग का ६२८,—
 सर्वस्तिवाद का ६३४; ७४३,
 ८३३, ८३४
 विनय-पिटक की अद्वैतकथा १
 विनय-वर ३११
 'विनय-वस्तु' ६३४
 'विनय-विभाग' ६३४
 विनयवाही (बीड सम्प्रदाय) ५७२,
 ८४१
 'विनय समुत्तै' ३१५
 विनय-सूत्र ६२८
 विनय-सुत्रक ६३४
 विनोदा (आचार्य) ८१८
 विपत्तना (विदर्भना) ३३९, ४९३
 ९१२
 विपत्ती बुद्ध ३१९
 विष्णुसूत (पञ्चम) ३३२, ३९८
 विष्णुसूतन विष्णुसूत ३३१
 विष्णुसूतेन संपादितं अतंमहितं ३३१
 विष्णुसूतन सम्प्रसूत ३३१
 विपाक ४६५, ४७८, ५१५,—
 दित ४६४ ४६५, ४६९, ४७
 —पञ्चम ३३१,—न विपाक-
 चम ५१५
 विमल व्याकरण ४२२, ८७४
 विमलज्वाला (बीड वर्म) १४९,
 १८९, २ ५, २ ८, २११ ४ ९,
 ४३९, ४८३ ५५२, ६१६ ६३९
 ७४८, ८७४ १ ९९—वेदिये
 'स्यमिरवाह' (१९७-५४६)
 विमल (—गुप्ता) २९३ ३९८,
 ४४१ ५४६
 विमाया (धात्व) ३३ ६३५,
 ६५८, ६६२
 विमृतिपाद २२५
 विमर्ष ३१५, ३१६, ३३ ३३७
 ३७८, ३९१ ३९२, ३९७, ३९८
 ४७८, ६३१
 विमर्ष-वस्तु ३२६
 विमर्ष-सुलगा ५ २
 विमला (बोवित्त-भूमि) ६२ ६५५
 विमलिच्छेदन पञ्चो ३३३, १ १३
 विमान वस्तु ३१५, ३१६, ३१९
 विमान वस्तु ६३४
 विमुक्ताग्रम भूमि १ ४५
 विमुक्तिया (आठ) ६३२
 विमुक्तितेन (आर्य) ६४९
 विमुक्तितेन (जहना) ६४९
 विरतिमा (तीन) ४६७
 'विशरण' (पञ्चवारिक विवरण)
 १ ३२
 विशर्तवाह ८६८
 विवस्वान् ७८९
 विवेक बुद्धिमति ३ ७७, ९४४
 विवेकालम्ब (स्वामी) १७५, ६१२
 विवर्धनी (आदि) १ १
 विवर्धनाय (न्याय-वैशेषिक के
 आचार्य) ८५२

विद्याल (विद्याल) १४८, २४८,
४५५, ५ ४ ५१५

विद्याल ५६७,—मुगारलता २८

विद्याल ७३३

विद्याल १ ९, १७८, १७९

विद्याल ११ ८५६-८५८

विद्याल-विद्याल-मात्र ६५

विद्याल-मात्र ११६, १५७

विद्याल (बीड संस्कृति मंड)

२५८, २६ १ ७७

विद्याल २२

विद्याल १६३ २

विद्याल १८, १७९, १९४ १९५, ४११

५८८, ७१६ ७२ ८ ४ ८९३

९४५, १ ५१, १ ५२ १ ५७

१ ७८

विद्याल ५

विद्याल-मुद्रा ५३४

विद्याल (विद्याल) ६

१ १३१ १४१ १९७ १९९

२ २ ८ २४८ २९९ ३३२,

३३४ ३३५ ३३७ ३३९ ३४०,

३५८ ३५९ ३६४ ३६५ ३६६,

३७८ ३७९ ३८१ ३८७ ३८८,

३९ ३९२ ३९३ ४ ५, ४ ६

४२३ ४२४ ४७८, ४८ ४८८,

४८९, ४९३ ५ ६, ५११ ५२२

५२३ ५२४, ५३ ५३५ ५४

५५६, ८८८

विद्याल-विद्याल (विद्याल)

विद्याल (विद्याल) ११६, १५८, ४ ६

विद्याल ४

विद्याल (विद्याल)

१५९, १७ १७१ ७२२, ९५१

९५२, ९५३ ९९२ १ १

१ ४४ १ ४५ १ ९६ ११ १

विद्याल-विद्याल ६५ ६५१

६७२

विद्याल-विद्याल ६५१

विद्याल (विद्याल) ६५४१ ६२ १३६,

१३७ १४ १४१ १४२, १३

३८८, ३९५, ३९६, ३९७, ४

४ १ ४ २ ४ ७, ४१५, ४१६,

४१८, ४१९, ४२५, ४२६, ४३१

४३३ ४३४ ४३५, ४३८, ४३९,

४४६, ४५ ४५६, ४५७ ४५८,

४५९, ४६०, ४७ ४७१,—विद्याल

९७४,—विद्याल-विद्याल ९९२,

३९६,—विद्याल, ४२६, ६३६,—

विद्याल ६६६, ६७१ ९३२,—

विद्याल ९७२ ७६९, ७७५,

८ ७ ८१८, ८५ ८५७ ८८८,

८९७, ९ ९, ९५३ ९९३ १ ४५

विद्याल-विद्याल ६३६, ६३७

विद्याल (विद्याल) १९६,

८८२, ८९४ ८९५, १ ३८

विद्याल-विद्याल ७ ६

विद्याल १ ९, १३६, १५२,

१५३ १५४ २ ६, २ ७, ३१

२१२, ४३३ ५५४ ५५५ ५८४

५२२, ५२४ ५३४ ५३५ ५७८,

५७९, ७ ९, ७५२, ८५५, ८५६

८५६, ८५७, ८६ ८६२, ८६३
 ८६४ ८६५, ८६६, ८७१ ८७८,
 ९०—का अष्टम योग-वर्धन
 द्वारा ९१४ ९१६—पूर्व-मीमांसा
 द्वारा ९२८-९२९, संकर
 द्वारा १ २०-१ २६ ९१३
 ९३२, ९५१ ९५२, ९५३ ९७२
 ९७३ ९७७, ९८ ९८७
 १ ३१ १ ३६, १ ४५, १ ८४
 विज्ञानानुवाक्य (व्यास) ५ २,
 ५ ८, ७७९
 विहरनिष्ठ (एम) ३ १
 ३१५, ३१६ ५९१ ३२६, ३५८,
 ३६२, ३६४ ८३५, ९४३
 विविध ३ १ १०७८
 विप्रिका ६५
 बीर्मसक (मीमांसक) २२५, ३५६
 बीर्मसक-सुतस ३२२ ३५३
 बीर्म ३५१ ३५४ ३५५, ३६१
 ४६६, ३१८, ३४८—संयम
 ३४३; ९१
 बुद्धिपुत्रक ३३३ ५५२, वेदिवे 'बुद्धि
 पुत्रक' ।
 बेकनरस सुत ३३४
 बेन्दीय २८८
 बेन वन्दकी (उपातिदा) २७९
 बेमुवन विहार २९५, ५३७
 बेमु (बिम्ब) ५८८
 बेमुम्तवारी (बीड लम्पराय) २५
 २५२, ५५३ वेदिवे 'बेमुम्त
 वारी' भी ।

बेन २, ८, १६, ३ ३५, ७३ ८२
 १ ४ ११९, १२३ १२८, १५९,
 १६९, १७९, १८ १८२, १८३
 १८५, १८७ १८८, १८९, २२
 २२७, ३५२, ३५३ ३६३ ७१
 ७२ ७२२—तीन ७३९ ७४
 चार ७५९—का वर्धन और
 बीड वर्धन के सम्बन्ध ७२४
 ७८८—की और मीमा
 और बीड वर्धन की दृष्टियों की
 तुलना ८ ८ २—के प्रति
 बीड और बेन वर्धनों की दृष्टियाँ
 ८४१—की और पूर्वमीमांसा
 की दृष्टि ९२३ ९२८ १ ७१
 १ ७२
 'बेरक-बेय' (मारना) ४३७ ४७८
 'बेय' (बेय) २१६, २२४ ४५३
 ७४२ ७४३ ७५१ ८२७, ८३४
 'बेयल' (बेयल) १ २ २२३
 ७४२, ७४३ ९४२
 बेयल ३१७
 बेयना ३२, ३३ ३८८, ३८९
 ३९६ ३९८ ४ १ ४१४ ४१८,
 ४१९, ४२५, ४२६, —अनुपा-
 अनुपा ४२६, ४२८, ४२९, ४३४
 ४३५, ४३८, ४४५, ४४७, ४५८,
 ४५७ ४६३ ४६६, ४६९
 ४४२—में बदलानुपायी होना
 ३३९, ३४४ ३४८, ३६६—
 उपादान इच्छा २९२ ३४९,
 ३९६—काय (टह) ४२६,

६३२,—संयुक्त ३२८,—निरीक्षा
तन्त्रानिरीक्षा ३८८,—नक्षत्रा
तन्त्रा ३८७, ३९८ ७६९, ८ ७,
८५ ९ ६ ९९३

बेबान्त वर्जित ११ ६५, १ ६, १ ४
११ १४३ १६७, १६९, १७
१७१ १८४ ३९२, ४४३ ५२३
५४१ ५८४ ६७ —और बीड
वर्जित ७१५-७२४ ७७९, ८४८,
८४९, ८५४ ८६७, ८९१ ९३२
९३५ १ ४९ १ ६ १ ६५
१ ७१ १ ९५, ११ २

बेबान्तरेसिक (आचार्य) ७२७,
९३१ १ ६६

'बेबान्त-सार' (सवानम्-कुल) ४७,
६९, ८६, २४१ ८२३ ८२५,
९३५, १ ३५

बेबान्त-सुत्र ९३५, ९३८, बेबिये
'बहु-सूत्र' ।

बेबान्तकरन ३१७, ३८१ ३२८

बेबान्तक तुल्य ३२२, ४७५

बेबान्तक ब्रह्मच-सुत्र २१८, २६८,
३४ ५२५, ५४६, ९१

बेबान्त ५६६

बेबान्त (एक) ६५३

'बेबान्त-संकरण' ९६१-९६४

बेबिक (बान्त) १६, १६८, २२०-
२२७ २८६, २८७, —और बीड
वर्जित ७२४-७८८

'बेबिक इन्डिस्ट' (बेकडोनक और
कीव) २८६

'बेबराज' (बुद्ध) ५६

'बेनयिक' ५२५, ५२६, ५४६

बेन्य (राबानि) ५

'बेनाधिक' (मत) १८१ ९१३,
१ ० १ ६, १ ९, १ १५,
१ १९, १ ४२

बेपुन्यवादी (बीड सम्प्रदाय) २५
५५६, ५५४ ५६३

बेपुन्य-सूत्र ५५५, ५८१

बेभार पर्वत ३१

बेभायिक (बीड सम्प्रदाय) २ ९,
२११ ५६२, ५८३ ६२९, ६३
६३६ ६४१ ६४५, ६४९, ६५८,
८७१

बेरोचन (बोपिसत्व) ७५९, ७८५

बेसेसर (बेकत) १ ७८

बेवत्तल मनु ५

बेसारस (बार) ४५३ ५८२,
६१७

बेसाली २ ७ २ ८, २१२, २८४
२८५, २८८,—की लंपीति ३१३;
५४७, ५४८, ५४९, ५५ ५५८,
५६६, ५७ ६२९, ८३६

बेसेविक (बेर्जिन) १८, ४९, १ ४
१ ५, १२२, १३८, १५२, १६७,
१६९, १७ १७१ १७७, १७८,
१८ १८९, ७ ६, ८५१,—

परमाणुवाद और बीड वर्जित ८७१

'बेवयिक किलाली' (डी) ८७१

बेरोविक-सूत्र ४४ १ १७१ ७२६

‘प्रिय संक्षय’ ८२

प्रिय संशय १ ५४

प्रियाचित्त ८५२

प्रियासक्त (प्रवेश) ५

प्रियुमान (राजा) २ ७

प्रिया (बीजा) २, ५५, ५६—के

नासक-पूर्व आचार्य ५४

‘प्रिया समुच्चय’ ३१ ३५१ ३६

५७७, ६ ३११ ३१२, ३२८,

३५७, ३७९ ३९८

प्रियोन् (आपानी मंजवादी बीज

सम्प्रदाय) ५७२, १ ७६

प्रिया (वन) ४५१ ५४ ५४४

५८१

प्रिय-कथा ५८

प्रियवत् (आचार्य) ३५१

प्रियवत्परामर्श ३९८ ९११

प्रिय-विबुद्धि ४९१

प्रियवत् (बाळके-कृत ‘बुद्धिस्त

एतेज’ के अंग्रेजी-अनुवादक)

८५

शुक ५

शुक्लीति १९

‘शुक्ल वर्ण’ ३६

शुक्ल (भिक्षुजी) ८

शुद्धीति १ ९, १७२ ९३७

शुद्धीति १९७ २५६, २६ ३६६,

३७३ १०५२

शुद्धीति ८६

शुद्ध (नायक) ४७४

शुद्ध (भिक्षुजी) ८

शुद्ध २१ ३७२, ३७६ ३८१ ३८७,

९५१, ९५२ ९५४ ९७७,

१ ४१ १ ४२, १ ४२, १ ७१

१ ९६, ११ २—बीरवत् ९५१,

१ २९१ ३६, १ ४२-१ ४४

शुद्धीति १ ३२

शुद्ध समाधि १ ५७

शुद्धता (वर्णन) ४ ५, ५६२, ५८२,

६२ ३२३ ३२४ ३७९ ३८८,

७२६, १ ९६, ११ २

‘शुद्धता-संपत्ति’ ३५६

शुद्धीति १५२, १५६, १६६ १८१,

२ ९, २१ २१२, २४५ ३७५

४ ६, ५६६, ५८३ ६२२, ६४६,

६५२-७ ८४५, ८५२ ८६

८६६ ८६४ ८६६ ९२२, ९५१,

९७७, ९८ ९८७, ९९७

१ ५, १ ३ १ ३६, १ ४४

१ ४८, १ ७१

शुद्धीति १३७

शुद्धीति (प्रवेश) ५८९

शुद्धीति १४ १४६, २२७, २४६,

७५२

‘शुद्धीति-संपत्ति’—(शुद्धीति-संपत्ति उपनि-

षद्) १५ ४ १६८, ४ ७,

५८२, ५९ ७६३ ७६५, ७६६,

७७५, ७८१ ७८१ ७८८, ८०८,

९६

शुद्ध (बालक) २३७

शुद्ध (भिक्षुजी) ८

शुद्ध (सम्प्रदाय) १७४ ५७५,

५७६, ५९ १ ४९, १०५१,
१०५३ १ ५५, १ ७५

घोष्य ३१ ३२३

घोषोद् (जायामी लग्नाद्) १९७

'घोमन' (चित्त) ४६५, ४६६, ४६७

'हस्तोक्तवार्तिक' १७२, १५१ ८४७,

११९, १२९, १२५, १२९,

१३१ १३२ १३४ १८२

घोरोमोर (कर्मण दार्शनिक) १४७,

१ ८४

भृगास माता २७९

बडा १२ १३ ११६,—जीर बुद्धि

बाद १२८ १३५; १९१ १९२

३५१ ३५४ ३५५ ३६ ४६७,

३४८, ७३७, ७७३ ७८४ ७९९,

८९४ ९४ ९९१ १ ५८, १ ७४

बडा सुत १२९

बमन—का लग्न १४४,—गीतम

२२५, ७१ ८३ ८४८, ११

—जीर ब्राह्मण २३४ २३८,

२४२, २७५, २९४ ३२६, ३७०

३७९, ४४९, ५३४ ७४१,—

—वर्म (वामन्य) ८३०—८३४

१ ५ —जीर ब्राह्मण्य (ब्राह्मण-

वर्म) ८३०—८३१ ८९ १ ४

१ ५१ १ ५ १ ६३

बावक ५३ ५८१,—कै तात प्रकार

३४८,—मर्हत् ३४५, ३४६,—

बीबि ३४८,—वाग ५५९, ५६१

१ ५, १ ६, ३६३

बावली (तावलि) २२८, २८१

५६६, ५६७

'भूगोलिक रहस्यबाल' १ ५, १०७२

बीबर भास्त्री पाठक (महापहोपा-

ध्याय) १२२

बीभाव्य १८४ ८३४ ९३६, ९८३

१ ४

बी पर्यत (बी बीलम्) ५५६, ५५८,

५७

बीरम्य (बावर्म) ३३५

बीमभूभावस्त—वेष्टिमे 'मापवर्त' :

बी विजय (बावा) ७१३

बीहर्ष १ ९, १७२, ३८७, ९८९,

१ ३२, १ ३६, १ ४२, १ ४४

१ ४८, १ ७१ १ ८८, १ ९६

बुद्धि ७१९, ७२ ७२१ ७२५, ७२६

७२७, ७४१ ७४८, ७५८, ७७६,

९ ८२६ ९ ९, ९३८, ९९

१ ११ १ १२, १ ३७ १ ३९,

१ ५ १ ३२, १ ७१

बेम १२, ४४ १८३

बीम ४२२, ४२४ ४३६, ५ ५ ३

३३३ ७१७,—बापस्तन ४२५,—

विजाल ४२५, ४३६,—स्वर्ष

४२५ ८५५, ८५८

बीत-परम्परा ३४ ११९, १४६,

१७२, १८ १९ १९४ २ ९

२१२, २२३ ५६३ ५८४ ५८६,

५९३ ५९६ ५९४ ६ ६१८,

६७३ ७ २ ७ ६, ७२ ७२२,

७७३ ८१८, १ ४ १ ५९

८४९, ८४९, ८४९, ८७१, ८७३
८७८

बीचम वर्यन १७२, १७३ १७४

४८, —बीर बीर वर्यन १ ४६

१ ७४ बेचिये 'मल्लि-वर्यन' ।

बीचम सेव एव मुबर्कट

(लुट्टील कुमार से) १ ७२

बीचम वेदात्ता ७२

बीचमवापन १ ७५

'बीचमविम्व अविम्व एव माइनर

रिक्विजिट सिलेम्स'

(आर बी माण्डारकर) ५९

८४

बीचर पाठ १ ७८

बीचल १ ७८

'बीचम से गंगा' (राहुल लोहस्थायन)

१४७ १४८

'बीचर मचन' ३३०

दा

दाक ५८८

दास्ता १ ५३

दातपत्र अम्बुष ७३९, ७४१, ७४९

७५१ १ १

दातसाधन अम्बुष ६५१

दातसाधनिका अम्बुषारमिता ३३९,

३६१ ३६७ ५५८, ६१९, ६२३

६२४

'दाय' ४२२ ५७६, —दायतन ४२५,

४३६, —बीच ५२६, —दात

५२६, —सचोतना २९६, —संज्ञा

२९६, —अम्बुष ८५५, ८८२

९२३ ९२५

दातवापति ३ १

दातमय (अम्बुष) ८३

दातवापन ५६

दातवापन ५६, १४८

दातवापन (अम्बुष) १७८, २५८, २६

२६१ २८८, —बीर कोलिमों का

अम्बुष २६

दातवापन २६२, ६६६, ६७६, ७५६,

८७६, ८७७, ९२६, ९३६

दातवापन २६३, ५४७, ८३३

दातवापन ११६, २१७, २२३, २३२,

२४७, २५ ४५७ ४८ ५३७,

५७१ ५७३ ५८४ ५९३ ६६७,

६९२, ७१२, ७१५, ७२२, ७२७,

७४१ ८७ ८९ ८७५ ९४७

१ २६, १ ८८, १ ९६, १ ९४

दातवापति ३ ६, ४५५

दातवापन (अम्बुष) ७

दातवापन १७२, ११९ १११

१२२, १२५, १२८ १३६, १३७,

१३४

दातवापन ८७७

दातवापन ६३१ ६६३

'दातवापन-अम्बुष' ६५९, ६६३ ६६४

दातवापन (अम्बुष) बीचमिता १७७, १८

१८१ ४५७, ९३५, ९३८

दातवापन ९३४ १ २९

दातवापन (अम्बुष) २३८-

२३९, ३२३ ३२५, ३८ ४३६,
४४९, ७ २, ७७ ८८० ९ ४
९२७, ९६९, १ ७५

आत्म-ज्ञान—की आवश्यकता ३४

—की अपर्याप्तिता ३५ ३६

आत्मवीक्षण १ २९

‘आत्मवीक्ष्य मुय’ (बीड वर्जन का)

२१ २११

अंकर (जाकार्य) ५, १४ १८, २

६३ ६७, ६८, ७ ७९, ७६,

८१ ८२ ८३ ८७, ९५, ९८,

१ ७, १ ९, ११२, ११३ १२२,

१२३ १२ १३१ १३२, १३७,

१४ १६१ १७९, १७८, १७९,

१८३ १८६, १९५, २ ६, २ ८,

२४५, ३ ३५९, ३९ ४ ९,

४३८, ४४३ ४४७, ४५४ ४५५,

४८५, ५१ ५११ ५१७, ५२२,

५३२, ५३५, ५८३ ६४३ ६४५,

६७ ६७२, ६७६, ६७८, ६७९,

६८४ ६८६, ६८७, ६८८, ६९२,

६९३ ७१९, ७२ ७२१, ७२३

७२६, ७२७, ७५१ ७५२ ७७४

७७५, ७८१ ८११ ८१४ ८१६

८१७ ८४८, ८४९, ८५४ ८९३,

९ ८, ९१८, ९३६, ९३७, ९४६,

९४३, ९४४ ९५१ ९५९, ९५७

९५८, ९६९, ९७१ ९७२, ९७५,

९७६, ९७७, ९८१, ९८९, ९८७,

—का वर्जन बीड बीड वर्जन के

साथ उलका सम्मान १८८-

बी ७५

१ ४६,—क्या प्रयत्न बीड

है? १ २६ १ ४९; १ ७१,

१ ७५, १ ७८, १ ८७, १ ९४

१ ९५, १ ९६, ११ १,

११ २

अंकर (महादेव) ७

अंकर दिग्विजय १ ७८

अंकर स्वाधी ३५१

अंक लिखित ब्रह्मचर्य २७९

अन्तर्भाव १ ७५

अंकर (वर्जन) ३ १७२, ४ ९,

५२२, ५६५, ६२९,—बीड बीड

वर्जन १८८ १ ४६

‘आत्मिक्य सूत्र’ १७४ ५८८

आत्मरसित १७४ ५१५, ५७१

६५ ६५२, ६५७, ७ ३ ७११

आत्मिरीक ३५, ३६, ३५ ३६

५५७, ५७७, ५८३ ६ ६ १

६ २, ६ ३ ६ ४ ६११ ६१४

६२८, ६२९, ६५७, ७११ १ ५१,

१ ५१ १ ५५, १ ९६

आत्मिभाव (साधु) १ ८८

आत्मिपर्व (आत्मि) १५, १६, १७,

१९, २५, २६, ४४ ११६, १२

१२८, १८२, १४८, ७७२

अमरेण (जापानी निम्न तापक)

५९९, ६१५

आत्मोच्छ (मुक्ति) ३९, ७६

आत्म ७२ ७३६, ८९२ १ ५८

१ ५३ १ ५५

अम प्रसार ब्रह्मचर्य १४३

'सिद्ध संकल्प' ८५
 सिद्ध संयोगर १ ५३
 सिद्धादित्य ८५२
 सिद्धान्त (प्रवेश) ५
 सिन्धुनाथ (राजा) २ ७
 सिन्हा (शीला) २, ५५, ५६—के
 पास्त-पूर्व आचार्य ५६
 'सिन्हा लक्ष्मण' ३१ ३५१ ३६
 ५७७, ६ ३११ ३१२, ३२८,
 ३५७, ३७९ ३९८
 सिधौन् (जावली मंत्रवादी जीह
 लप्रवाह) ५७२, १ ७३
 सिधपा (वन) ४५१ ५४ ५४४
 ५८१
 शील-कथा ५८
 शीलमन्त्र (आचार्य) ३५१
 शीलव्रतपरामर्श ३९८ ९११
 शील-विजृम्भ ४९१
 शीलधार (शास्त्रके-वृत्त 'बुद्धिस्त
 एतेज' के मंत्रेजी-अनुवाक)
 ८५
 शुक्र ५
 शुक्लीति १९
 'शुक्ल धर्म' ३६
 शरणा (भिक्षुणी) ८
 शरार्थ १ ९, १७२ ९१७
 शुद्धोद्यम १९७, २५६ ३६ ३६६
 ६७३ १०५२
 शुद्ध्या ८३
 शुभ (आचार्य) ४७४
 शुभा (विजुनी) ८

शुभ २१ ६७२, ६७६, ६८१ ६८७,
 ९५१, ९५२, ९५४ ९७७,
 १ ४१ १ ४२, १ ६२, १ ७६
 १ ९६, ११ २—जीरक ९५१
 १ २९१ ३३ १ ४२-१ ४४
 शुभ्यवाक १ ६२
 शुभ्य समाधि १ ५७
 शुभ्यता (वर्जित) ४ ५, ५६२ ५८२
 ६२ ६२३ ६२४ ६७९ ६८८
 ७२३ १ ९६ ११ २
 'शुभ्यता-वर्जित' ६५६
 शुभ्यवाह १५२, १५३, १६६, १८१
 २ ९, २१ २१२, २४५, ३७५,
 ४ ९, ५६६, ५८३ ६२२ ६४६,
 ६५२-७ ८४५, ८५२ ८६
 ८६१ ८६४ ८६६ ९२२, ९५१
 ९७७ ९८ ९८७, ९९७,
 १ ५, १ ३ १ ३६, १ ४४
 १ ४८, १ ७१
 श्वेतविपार ११७
 श्वेतैव (प्रवेश) ५८९
 श्वेतकेतु ९४ १४६, १२७ २४७,
 ७५२
 'श्वेताश्वतर'—(श्वेताश्वतर वर्जित-
 वर) १५, ४ १६८, ४ ७,
 ५८९, ५९ ७६३ ७६५, ७६६,
 ७७५, ७८१ ७८१ ७८८, ८७८,
 ९९
 शील (वज्रपात्र) ३६७
 शीला (भिक्षुणी) ८
 शीत (लक्ष्मण) १७४ ९७५

५७६, ५९ १ ४९, १ ५१
१०५३ १ ५५, १ ७५

श्रीकृष्ण ३१ ३२३

श्रीलोक (जापानी लघुग्रन्थ) १९७

'श्रीमन्' (विल) ४६५, ४६६, ४६७

'श्रीलोकवार्तिक' १७९, १५१ ८४७

९१९, ९२९, ९२५, ९२९

९३१ ९३२, ९३४ ९८२

श्रीवेङ्कट (जर्मन बार्थनिक) १४७,

१ ८४

श्रीगणेश माता २७९

श्रीगणेश १२-१३ ११६,—श्रीर बुद्धि

बाद १२८ १३५ १९१, १९२,

१५१ १५४ १५५ १६ ४६७,

१४८, ७३७ ७७३ ७८४ ७९९,

८९४ ९४ ९९१ १ ९८, १ ७४

श्रीगणेश १२९

श्रीमन्—का लक्षण १४४,—श्रीलोक

१२९, ७१ ८३ ८४८, ११

—श्रीर ब्राह्मण २३४ २३८,

२४२, २७५, २९४ ३२६, ३७

३७९, ४४९, ५३४ ७४१,—

—वर्ग (ब्राम्हण) ८३०-८३४

१ ५ —श्रीर ब्राह्मण (ब्राह्मण-

वर्ग) ८३०-८३१ ८५ १ ४

१ ५१, १ ६ १ ६३

श्रीगणेश ५६ ५८१,—श्री लाल प्रकार

६४८,—श्रीगणेश ६४५, ६४६,—

श्रीगणेश ६४८,—श्रीगणेश ५५९, ५६१,

६ ५, ६ ६, ६६३

श्रीगणेश (लालिका) २२८, २८१

५६६, ५६७

'श्रीगणेश' १ ५ १०७२

श्रीगणेश ब्राह्मण पाठक (ब्रह्ममहोपा

ध्याय) १२२

श्रीगणेश १८४ ८६४ ९३६, ९८३,

१ ४

श्री पर्यंत (श्री श्रीगणेश) ५५६, ५५८,

५७

श्रीगणेश (ब्राह्मण) ६३५

श्रीगणेशपाठक—वेदिके 'श्रीगणेश' ।

श्री गणेश (ब्राह्मण) ७१३

श्रीगणेश १ ९, १७२, ६८७ ९८९,

१ ३२, १ ३३ १ ४२, १ ४४

१ ४८, १ ७१ १ ८८, १ ९६

श्रीगणेश ७१९, ७२ ७२१ ७२५, ७२६,

७२७, ७४१ ७४८, ७५८ ७७६,

९ ८२६ ९ ९, ९३८, ९९

१ ११ १ १२, १ ३७, १ ३९,

१ ५ १ ६२, १ ७१

श्रीगणेश १२, ४४ १८३

श्रीगणेश ४२२, ४२४ ४३६, ५ ५ ३

६३३ ७७१७,—श्रीगणेश ४२५,—

श्रीगणेश ४२५, ४३६,—श्रीगणेश

४२५; ८५५, ८५८

श्रीगणेशपाठक ६४ ११९, १४३,

१७२, १८ १९ १९४ २ ९,

२१२ २२३ ५६३, ५८४ ५८६,

५९२, ५९३ ५९४ ६ ६१८,

६७३ ७ २ ७ ६ ७२ ७२९,

७७३ ८१८, १ ४ १ ५९

‘सिद्ध संकल्प’ ८२

सिद्ध संवेदन १ ५३

सिद्धावित्य ८५२

सिद्धावक (प्रवेश) ५

सिद्धानाम (राजा) २ ७

सिद्धा (श्रीका) २, ५५, ५६—के

वास्तव-पूर्व आचार्य ५६

‘सिद्धा समुच्चय’ ३१ ३५१ ३६

५७७, ६ ३११ ३१२, ३२८,

३५७, ३७९ ३९८

सिद्धोत् (जापानी मंत्रवादी बीह

सम्प्रदाय) ५७२, १ ७३

सिद्धपा (वन) ४५१ ५४ ५७४

५८१

सील-कथा ५८

सीलमन्त्र (आचार्य) ३५१

सीलमन्त्रपरामर्श ३९८ ९११

सील-विमुक्ति ४९१

सीलाचार (बालके-द्वारा ‘बुद्धिस्त

एसेज’ के अंग्रेजी-अनुवादक)

८५

शुक् ५

शुक्लीति १९

‘शुक्ल धर्म’ ३६

शुक्ला (विष्णुजी) ८

शुद्धार्थ १ ९, १७२, ९३७

शुद्धोदय १९७, २५६, २६ ३६६,

३७३ १०५२

शुभजाप ८३

शुभ (आचार्य) ४७४

शुभा (विष्णुजी) ३

शुभ्य २१ ३७२, ३७६, ३८१ ३८७

९५१ ९५२, ९५४ ९७७

१ ४१ १ ४२, १ ६२, १ ७१,

१ ९७, ११ २—और कदा ९५१

१ २९१ ३३ १ ४२-१ ४४

शुभ्यवक १ ३२

शुभ्य समाधि १ ५७

शुभ्यता (वर्जित) ४ ५, ५६२, ५८२

६२ ६२३ ६२४ ६७९ ६८८,

७२३ १ ९६, ११ २

‘शुभ्यता-सप्तति’ ३५६

शुभ्यवाच १५२, १५३ १६६ १८१

२ ९, २१ २१२, २४५ ३७६

४ ६, ५६३ ५८६, ६२२, ६४६

६५२-७ ८४५, ८५२, ८६

८६३ ८६४ ८६६, ९२२ ९५१,

९७७, ९८ ९८७, ९९७

१ ५, १ ३ १ ३६, १ ४४

१ ४८, १ ७१

श्वेतसमिर १३७

श्वरसेन (प्रवेश) ५८९

श्वेतकैशु ९४ १४६, २२७, २४६

७५२

‘श्वेतावकाट’—(श्वेतावकाट उपनि-

षद्) १५, ४ १६८, ४ ७,

५८९, ५९ ७६३ ७६५, ७६६

७७५, ७८१ ७८१ ७८८ ८७८,

९६

श्रील (बाल्य) ३६७

श्रीला (विष्णुजी) ८

श्रीव (लग्नवाच) १७४ ५७५

सत्ततिष्ठ बोधिपक्खिया वग्गा—

वेत्तिमे 'बोधिपक्खीय वर्म' ।

सति—वेत्तिमे 'स्मृति' ।

सत्तिपट्ठान विर्त्तय त्व

सत्तिपट्ठान-सुत्त २९१ ३२१ ३४४

सति पट्ठान—संपुत्त ३२९, ५७९

सत्काय बुद्धि ५१३ ५१६, ६९८

१ ७, ९११

सत्कार्यबाध ४२६, ९६७

सत्य—१ २—संबुत्ति १ ३

६८८-६९१—परमार्थ ६ ६८८,

६९६, —का वर कम् ४-५,

८ १ ११—की प्राप्ति मास्सीय

अध्यात्म विद्या का कम् १२२

—का उच्चतम कम् १३, —का

परम विद्या १३, —ही परम कम्

१४ १५—और वर्म १६, १२

—के वो कम् ४४ ४५, ६८८

६९१ ५७८, ५८३ ५८, ६१

७३ १ ११ ११७, १२६,

१२७, १३४ १४५, १६५, १८७,

११६, २१७, २३६, —का बहु

कारो वर्म प्रयाग ३५३, ५१५,

५१७, ६१८ ७१६, ७३७, ७४२

७४५, ७४६, ७४७, ७४८, ७४९,

७५१ ७५७ ७६१ ७६८, ७८८

८ २, ८४३ ८४७, ८४८, ८४९

८५१ ८६५, ८६६, ८६७ ८७

८७३ ८८१ ८९१ ९१ ९२५,

९२६, ९३८, ९३९ ९५१ ९७१

९८२, १ ४८, १ ६०-१ ८९,

१ ९ १ ९१ १ ९२, १ ९६,

१ ९७

सामकाम जावात् ६८, १५३ १५६,

२२३ २२७, २४९, ७५२, ७५९,

७८५

सत्यप्रतिसंयुक्ताभिप्रज्ञा विहार

(बोधिसत्त्व-भूमि) ३२

सत्यपुत्र (प्रवेश) ५६७

सत्यमह मास्सीय ८८, ७८४

सत्यसिद्धि कात्त्व ५७१ ६३५,

१ १९

'सत्त्वार्थ प्रकाश' १७८, ८२८, ८४१

सत्त्वाभास (नी) ६३२

सत्तो सम्मज्झानो ३४१

सत्त्वान्ध २४१

सत्त्वम काव ५८४

सत्त्वमपुष्परिक-सूत्र ३३८, ३६७

५५९, ५६ ५७२, ५७९, ५८१

५९१ ५९५, ५९७, ६ ५,

६ ६, ६१६, ६१८, ६२३ ६२५,

६२८, ६५

सत्त सत्त १७३—और बीज वर्म

१ ५३-१ ६२

'सत्तामान्तरसिद्धि, ६५२

सत्त्वक सुत्त २२९, ३२४ ७४८,

८२१ ८२२, ८२७, ८३७ ८४१

सन्निधिजो (वग्गी) २९ वेत्तिमे

'सामुत्थिक' भी ।

सन्निधय ८२५, १ ३२, १ ३५,

१ ४५

सन्निधुमार ५९, ६

१ १ १ ११,—के दर्शन के
लिप्ते देखिये 'वैदिक दर्शन' ।

गीत सूत्र १२२

घ

ब्रह्मसूत्रार्थ १३

ब्रह्म (वेद के) २, ५५-५६, ६३

ब्रह्मर्षि १ ४ १२९, १५२, १५७,

१६६,—युग १६९ १७१; १७९,

२२६, ७२६,—गीत गीत दर्शन

८५१ १ ४९ १ ५८, १ ८५

११ १

'ब्रह्मर्षीवत्तम' १९९ १ ३१

देखिये 'ब्राह्मसूत्रार्थ' ।

ब्रह्म ६३२

'ब्रह्मर्षि समुच्चय' १ १ ४

१७१ २१३, ८४९, ८४७

'ब्रह्मर्षि समुच्चय-सूत्र' १७१ २१३

ब्रह्मसूत्र ६५

ब्रह्मसूत्र ३८८, ३८९, ३९७, ३९८,

४ ४ १ ४ ७ ८८८

ब्राह्मसूत्र (गीत गीत) ५५१

स

संन्यास (कर्म) ४१ ४२५, ४४५,

४२४,—आयतन ४४२, ८४५,

१ ४३

संन्यासार्थ शास्त्र ६३३

संन्यासार्थ (गीत गीत) १९७-

५४६,—का साहित्य २९९ ३३६;

५४७, ५४९, ५५ ५५२, ५५८,

५६ ५६८, ५७८, ५८३ ५८५,

५८६, ५९४ ५९५, ५९६, ५९७,

६१ ६१८, ६२ ६२२ ६२७

६३२ ६३६, ६७५, ९९७ १ ११

१ १३ १ ६५, १ ६८, १ ६९

संन्यासार्थ सूत्र ३११

संन्यासार्थ ३२७

संन्यास-सूत्र ४७६

संन्यास-सूत्र ३४२, ५३३

संन्यास निरूपण ३ १ ३ २

संन्यास उपाधि (परिभाषा) ८३

संन्यास (निरूपण) ४९७

संन्यासार्थ-सूत्र २७८

संन्यासार्थ ५१९ ६२ ६३२

संन्यास ३२७

संन्यास (निरूपण) २३५, ३२२

संन्यास-सूत्रार्थ ३२२, ४१९

'संन्यास' १५, १९९, १ ६१

संन्यासार्थ (सैत सामर्थ) ८३६

संन्यास ३३१

संन्यास निर्णय ३३

संन्यास निर्णय सूत्र २९८, ३२६

संन्यास सूत्र ३२९

संन्यास ५७२

संन्यासार्थ ३२६, ३२८

संन्यासार्थ निर्णय सूत्र ३२६

संन्यासार्थ-निरूपण कस्तूरिणी ३८८

संन्यासार्थ-संन्यास ३८८

संन्यास-संन्यास ३२८, १ ८

संन्यास १ ३

संन्यास १ ३ १ ६१

संन्यास निर्णय ३२९

सत्तत्तिष्ठ बोधिपयिजया बम्मा—

वेत्तिमे 'बोधिपयिजयं' ।

सत्ति—वेत्तिमे 'स्मृति' ।

सत्तिपट्ठान विमंथ ३३

सत्तिपट्ठान-सुत्त २९१ ३२१ ३४४

सत्ति पट्ठान—अपुत्त ३२९, ५७९

सत्त्वपद इत्थि ५१३ ५१६, ६९८

१ ७, ९११

सत्त्वार्थान्तर ४२६, ९६७

सत्य—१ २—संभुत्ति १, ३

६८८ ६९१—परमार्थ ३ ६८८,

६९६—का पर कय ४५५;

८, १ ११—की प्राप्ति नारणीय

अध्यात्म विद्या का कथ्य १२२

—का उच्छ्रयतम कय १३—का

परम निमान १३—ही परम ज्ञान

१४ १५—वीर वर्म १६, १२

—के बी कय ४४४५, ६८८

६९१ ५७८, ५८३; ५८, ३१

७३, १ ११ ११७, १२६,

१२७, १३४ १४५, १६५, १८७,

२१६, २१७, २३६—का बहु-

कारी वर्म प्रमाण ३५३ ५१५

५१७, ६१८ ७१६, ७३७ ७४२,

७४५, ७४६, ७४७, ७४८, ७४९,

७५१ ७५७ ७६१ ७६८, ७८८

८२, ८४३ ८४७, ८४८, ८४९,

८५१ ८६५, ८६६, ८६७, ८७

८७३ ८८१ ८९१ ९१ ९२५,

९२६, ९३८, ९३९, ९५१ ९७१

९८२, १ ४८, १ ५०-१ ८९

१ ९ १ ९१ १ ९२, १ ९३

१ ९७

सत्यकाम जावाल ६८, १५३, १५६

२२३ २२७, २४९, ७५२, ७५९

७८५

सत्यप्रतिषर्षभुक्ताविप्रजा विहार

(बोधिसत्त्व-भूमि) ६२

सत्यपुत्र (प्रवेश) ५६७

सत्यपुत्र नारद्वान ८८, ७८४

सत्यसिद्धि शास्त्र ५७१ ६३५,

१ १९

'सत्यार्थ प्रकाश' १७८, ८२८, ८४१

सन्धावास (नी) ६३२

सजी सम्पत्तानी ३४१

सवान्त २४१

सङ्घर्ष कथ्य ५८४

सङ्घर्षपुष्परीक-सूत्र ३३८, ३६७,

५५९, ५६ ५७२, ५७९, ५८१

५९१ ५९५, ५९७ ६ ५

६ ६, ६११ ६१८, ६२३ ६२५

६२८, ६५

सन्त मत १७३—वीर वीर्य वर्म

१ ५६१ ६२

'सन्तानान्तरसिद्धि, ६५२

सन्धक सुत्त २२९, ३२४ ७४८,

८२१ ८२५, ८२७ ८३७ ८४१

सन्धिष्ठिको (बम्भो) २९ वेत्तिमे

'संभुत्ति' नी ।

सन्तान ८२५, १ ३२, १ ३५

१ ४५

सन्तानान्तर ५९, ६

सप्तदशमूनि द्वात्रिंशत् ३४९

'सप्तपदावी' ८५२

सप्तपदी (पुष्पा) ३१

सप्त सिन्धव ३९, ५४

सप्तसप्तिका प्रजा पारमिता ३२३

सप्पुरित्त सुत ३२५

सत्त्वकामि (स्वभिर) ५४८

'सत्त्वमपी धय' ८४९

सत्त्वबन्ध-मूल-परिपाय-सुतान्त ४३१

सत्त्वित्त सुतान्त २९१ ३९ ३६१

४३६, ४३७, ४४ ३ ७

सत्त्वे पुण्योक्तयेतु ३७३

सत्त्वे ज्ञेयु अप्यज्जया ३७३

सत्त्वं अस्मि ३७३ ५५८, ३२९

सत्त्वं आवित्तं ५ ५२९

'सत्त्वं मत्तवी'ति ३७३

सत्त्विय सुत ७३३

सत्त्वयुत पञ्चय ३३२

सत्त्वयुतेन सत्त्वयुतं ३३१

सत्त्वयुतेन संवह्मिं अस्वह्मिं ३३१

सत्त्वयोनी विप्ययोनी ३३१

सत्त्वयुतन विप्ययुतं ३३१

सत्त्वसावनीय-सुत ३१९

सत्त्ववर्गान्ध ५४ १२६

'सत्त्वान्ध परीता' ३५२

समय मंडिका सुत ३२४

'सम प्रवित्तमस्त इय इंडियान लिखरवर'

(विन्दरगित्त) ५९१

समन्त धनु २ १

समन्तपातादिका (विनय-विद्वत्

की मनुकया) १ ३१४ ५६७

समन्त (निम्ब) १ ५५

समन्त पात्र (जीन आचार्य) ८४७

समन्तमय (बोधित्तव) ३१७

समन्तान्तर पञ्चय ३३१ ३९४

'समयतार' ८४९

सम्मन्तात (समाधि) ८७, ९ ८

सम्भूत साववाधि (स्वभिर) ५४८

सम्भोज-काय ५८४ ३७८

सम्भक्त आजीव (सम्मा आजीवी)

२७३ २७४ ३६१ ३६४ ३६५

४६७

सम्भक्त कर्माणि (सम्मा कर्माणि)

२७३ २७४ ३६३, ३६४ ३६५

४६७

सम्भक्त वर्धन (सम्मा वस्तन) १७,

४ ५, ४२३ ४८९ ८४९, ९ ३

सम्भक्त वृष्टि (सम्मा विष्टि) १९,

२७३ २७४ ३६१ ३२५ ३६३

३६४ ३६५, ४ ३

सम्भक्त प्रवाल (चार) ३५, २३१

२५१ ३३६ ३३७, ३३८, ३५३

३५४ ९ ९

सम्भक्त बावी (सम्मा बावा) २७३,

२७४ ३६३ ३६४ ३६५, ४ ३

४६७

सम्भक्त व्यापान (सम्मा व्यापान)

२७३, २७४ ३६४ ३६६

सम्भक्त सामाधि (सम्मा सामाधि)

२७३ २७४ ३६५, ३२६, ३६४

३६६

सम्यक् स्मृति (सम्मा स्मति) २७३
२७४ ३६४ ३६५ ५ ३

सम्यक् संकल्प (सम्मा संकल्पो)
२७३ २७४ ३६३ ३६४ ३६५
४ ३

सम्यक् सम्बुद्ध १७ २२, ४ ६३
६५, ६६, ६७, ६८, ९९, १३१
१६६, १७३ १८१ १९१ १९२
१९७, १९९, २ १ २ २ २ ३,
२ ४ २ ५, २१६ २१८, २२३
२२५—आआविर्भाव २१६-२४७;
२५३ ३ ४ ३ ५, ३ ७, ३५६,
३८६ ४१ ४३८, ४४९, ४५
४५२ ४५३ ४५४ ५१२, ५१३
५२४ ५२५, ५२९, ५३६, ५३७,
५३८, ५४२, ५४४ ५४६ ७१५,
७२३ ७२९, ७३१ ७३३ ७३६,
७४४ ७५४ ७८६, ८९४ ९ ९,
९१२, १ २५, १ ९९, ११०३

सम्यक् सम्बोधि (सम्मा सम्बोधि)
३३९, ३६१ ४८९ ५२२, ५३५,
५४१ ५४४ ६१९, ७७

सम्यक् साध ३ ११ २५, ७५, १ २,
६४१ ८४२ ८४४ ८५५, ८९८,
१ २

सम्यक्साधन विर्भाव ३३

सम्यक्साधन-अपुल ३३९

सम्मा सिद्धि भवता ३३१ ३६५
३९२ ३९६ ५ ८

सम्मत्तिय (बोद्ध सम्प्रदाय) २ ९
५५१ ५५२

समाधि १८, २ ३५१, ३५४
३६१—स्वप्न ३६४,—के परि
ष्कार ३६४,—पारमिता ६१४;
७१९, ९ २, ९ ५, ९ ८, ९ ९
९१ ९५६

'समाधि राज' ३६७, ६२३ ६२५
समानामिकरण ६५

स्पर्श (कस्सो) ३८८, ३८९, ३९१
३९८, ४ ४ १ ४५४ ४२५
—आपत्तय ४२५, ४२६,—आप
४२६,—एत ५२३ —संवेतना
५२३—संता २९३

स्मृति (लणि) २८७, ३१९, ३३९
३४३ ३५ ३५३ ३५४ ३५५
३६१, ४५७, ४६७, ४९३ ६३२,
६४८—९१ ९२३ ९३८

स्मृति-सम्प्रदाय ९३ ९८४ २८५
३४१ ३४३ ४५७ ५३३

स्मृति-संप्रदाय ३४३

सम्प्रदाय ३४१ ३४३ देजिय 'स्मृति-
सम्प्रदाय' ।

स्मृति-प्राप्त्याप्त (चार) ७, २३१
२५१ ३८५, ३१९, ३२१ ३३६
३३७ ३३८, ३३ ३५३ ३६५
३६७ ३७ ४२१ ४५८, ४७६
४९ ४९२ ५८ ९११

स्मृत्यवधारण ३४४ ६३२

सर्ग आद्या (कविज्ञा) लण्डिवाद्या
९८, २४४ ७३७

सपुत्रा दीव्य-दीव्य 'दीव्य' ।

सर्ग-कव्य (लोचन वा) ८८४-८८६

सर्व विद्या ५९

‘सर्व दर्शन सग्रह’ ६५, ८६ १ १

२४१ ५६१ ६६४ ६४४ ७ ८,

७५२, ८२४ ८९६, ८२७, ८४४

९२५, १ ७८

सर्वमेव ७४९

सर्वमर्म द्रुम्यता ६६५, ६८८, १ १९,

—बाबी (बीड सम्प्रदाय) ९९२

सब बीनादिक ७ ८६५, ९९२

‘सर्व सिद्धान्त सार संग्रह’ ९३२, ९३३

सर्वज्ञान मुनि १ ३२, १ ३३

सर्वस्तिपाद (लघुस्तिपाद) २ ८,

२ ९, ३३ ४ ९, ४८६, ५५१

५५२ ५५५, ५५६ ५५७, ५५८

५६३ ५६९, ५७ ५७१ ५७२

६२२ ६४९, ६६२ ६७ ६७५

—का शंकर ६ द्वारा प्रत्याख्यान

९९२ १ २ १ ६७

‘सर्वोदय (भाग) ३३

सर्व द्रुम्यम् ५५८

सर्वज्ञतय (सारज्ञतय) ३४७

सर्वज्ञ (वसुनाथ डा) ५७६

१ ५१, १ ५३ १ ५४

सर्वम् (सर्वम्) ३६३

सर्वम् ८९, ९१

सर्वज्ञी (नदी) ६ ६१८ १ ६२

सर्वज्ञा (नदीस्तिपाद) १ ५७

१ ५८ १ ५९ १ ६ १ ६१

सर्वज्ञानी (नदी) ५९६

सर्वज्ञ-मुक्त ३२१

सर्वज्ञानसङ्गता ७३

सर्वज्ञानसङ्गता ८९३ ८२५, ८९२,

१ ४४

‘सर्वज्ञम्’ ५९६ ५९७, ५९८ ६९५

६२७, ६६२ ७२४ ८३१

सर्वज्ञयान ७२३ १ ६ १ ६१

सर्वज्ञिया (सम्प्रदाय) १ ५४

सर्वज्ञात पञ्चम ३३१ ३९४ ३९६

सर्वज्ञार नाम १ ६२

सर्वज्ञपति ब्रह्मा २७१ ७३३

सर्वज्ञेय (सर्व) ४६४ ४६७

सर्वज्ञेय (नगर) ५६६

सर्वज्ञार—देविने ‘सर्वज्ञार’ ।

सर्वज्ञारनिरुपा विज्ञाननिरुपा

६८८

सर्वज्ञारपञ्चवा विज्ञानार्थ ३८७

सर्वज्ञार यमक ३३१

सर्वज्ञारपञ्चति-मुक्त ३२५

सर्वज्ञित्वेन अतंसर्गित् ३३१

सर्वज्ञित्वेन अतंसर्गित् ३३१

सर्वज्ञो अतंसर्गित् ३३१

सर्वज्ञारव-मुक्तता ३२४ ५४१ ६१६

सर्वज्ञानिया (तीन बीड) ३१०-३१४

सर्वज्ञानि नद्याय नद्याय ६३१ ६३२

सर्वज्ञानि-नद्याय-मुक्त (सर्वज्ञानि

मुक्त) २३६ ३१५, ३३ ३५४

३५७ ३६ ३६३ ८३७ १ २

सर्व (बीड) ७ ३१ २४८, २९५

२९५, ३४८ १ ६७ १०९८

सर्वज्ञान (नद्याय) ५७१

सर्वज्ञा (नद्याय) ६३७

सर्वज्ञाना (नद्याय) ९, ५९७ ८४

‘हिन्दू और बलात्कीकृत संस्कृत
मिस्टरेवर’ (वासुदेव और वे)

१९२, १९४

‘हिन्दू और श्री ब्रह्मसिंह इंदियन
किलोसली’ (बन्नीमाधव बाबू या)

५ १ १ २२८, ७८४ ८४१

‘हिन्दू और विविक्तिकरण इन एन्डि-
पार्ट इन्डिया’ (एमेज़नन वल)

५३ ५४८

हीनयान (बीड बर्ब) २ ८ २ ९,
२११—और महायान नाम उभ

उभयकल नहीं २१२ २१३ —

और महायान ५५५-५६५, ५७१

—और महायान का ऐतिहासिक

और वैदिकान्तिक सम्बन्ध ५७३

६२९—सम्प्रदाय, साहित्य और

तिथ्यात् ६२९ ६४९

ही (हिरि) ४९७

हम ६२५

ही (प्रत्यय) ३३१ ३३५, ३७८,

३७९, ३९४ ४६४ ६४१ ८६

८६१ ११

‘हिन्दुधर्मिण’ ६५१

‘हिन्दुधर्म’ ६५१ ८५२

‘हिन्दु’ ६५२

हि विद्या ८७१

‘हिन्दिया व्यापार’ ६५१

‘हिन्दी’ (बीड सम्प्रदाय) ५५१

६३८

‘हिन्दी’ ८६१

‘हिन्दुधर्म-सुब्बा’ ४९५, ४९७

४९८, ७४६

‘हिन्दुधर्म-सुब्बा’ ४४२

‘हिन्दुधर्म’ ६५१

‘हिन्दुधर्म’ ५८९

‘हिन्दुधर्म’ ५८८

‘हिन्दुधर्म एन्डिन्डियन और
रिमिन्डन एन्ड एन्डिन्डियन’ २८१

६३३, ५४५, ६३४

‘हिन्दुधर्म’ (बीड सम्प्रदाय) ५५१

‘हिन्दुधर्म’ (बापानी निज सायक) २ ९

५९८, ५९९

ही

‘हिन्दुधर्म’ ४ ९, ७ ३, ७ ६

७ ७, ८४७ ९२९, १ ४

१ ५, ‘हिन्दुधर्म’ लज्जितकार ।

‘हिन्दुधर्म’ १२७, १६६, ४ ९

४८९, ६४५, ६४७ ६५२ ६७६

—और सर्वविद्याकारित्व ७ ७

७ ९—पर बीड और उभ

‘हिन्दुधर्म’ लज्जितकार ७ ६-७१३

८४७ ८९६, ८९८, ८९९, ९२७,

९२८, ९४ ९९९—का संकर

के द्वारा प्रत्यापन १ २

१ १९ १ २ १ ४५

‘हिन्दुधर्म’ २, ५१

‘हिन्दुधर्म’ २

‘हिन्दुधर्म’ ३४३

‘हिन्दुधर्म’ (बीड सम्प्रदाय) ६१७

‘हिन्दुधर्म’ ६३३, ६३४

सर्व विद्या ५९

‘सर्वे वर्तन संघर्ष’ ३५, ८६, १ १

२४१, ५६१ ६३४ ६४४ ७ ८,

७५२ ८२४ ८२६, ८२७, ८४४

९२५, १ ७८

सर्वमित्र ७४९

सर्वमर्म शून्यता ३३५, ३८८, १ १९,

—बाही (बीड सम्प्रदाय) ९९२

सब बेनायिक ७ ८६५, ९९२

‘सर्व सिद्धान्त सार संघर्ष’ ९३२, ९३३

सर्वज्ञात्म युनि १ ३२, १ ३३

सर्वास्तिवाह (सम्बन्धिवार) २ ८,

२ ९, ३३ ४ ९, ४८६, ५५१

५५२ ५५५, ५५६ ५५७, ५५८

५६३ ५६९, ५७ ५७१ ५७३

६२२ ६४९ ६६२, ६७ ६७५,

—का घंटर के द्वारा प्रत्यात्म्यान

९९२ १ २ १ ३७

‘सर्वोद्यम (मार्ग) ३३

सर्व शून्यम् ५५८

सरस्वत (सरस्वत) २४७

सरकार (मुन्नाब खा) ५७६,

१ ५१ १ ५३ १ ५४

सरम् (सरम्) ३६२

सरम् ८९, ९१

सरस्वती (नदी) ६, ६१८ १ ६२

सष्ट्या (सरीसृपाय) १ ५७,

१ ५८ १ ५९, १ ६ १ ६१

सप्तमणी (नदी) ५६६

सप्तोप-गुप्त ३३१

स्वप्नापातवस्तुता ७२

स्वभाववाह ८२६, ८२५, ८९२,

१ ४४

‘स्वयम्भू’ ५९६, ५९७, ५९८, ६२५,

६२७, ६६२, ७२४ ८३१

सहज्याय ७२३ १ ६ १ ६१

सहजिया (सम्प्रदाय) १ ५४

सहजात पञ्चम ३३१ ३९४ ३९६

सहसार नम १ ६२

सह्यापति ब्रह्मा २७१ ७३३

सहेसुख (नर्म) ४६४ ४६७

संकाश्य (नगर) ५६६

संसार—ईश्वरिये ‘संसार’ ।

संसारनिरोधक विष्णुनामनिरोधो

३८८

संसारपञ्चमया विष्णुनाम ३८७

संसार घमक ३३१

संसारकल्पित-सुप्त ३२५

संप्रहितेन असंप्रहितं ३३१

संप्रहितेन संप्रहितं ३३१

संप्रहो असंप्रहो ३३१

संसारक-सुप्तान्त ३२४ ५४१ ६१६

संतीतिनी (तीन बीड) ३१०-३१४

संतीति पर्याय बाद दारम ६३१ ६३२

संतीति-परिपाय-सुप्त (संतीति

सुप्त) २३६ ३३५, ३३ ३५४

३५७ ३६ ३६२, ८३७, १ २

संघ (बीड) ७ २१ २४८, २९५

२ ९, ३४४ १ ६७ १ ९८

संघपाय (रश्मि) ५७१

संघमात्र (रश्मि) ३३७

संघनिया (निगुणी) ९ ५६७ ८४

संघर्षार्थ १५६

संघर्ष-सुत ४७६, ५८५

संघर्ष ४२६, ९८९, ९९३, ९९४

९९५, ९९६, ९९७, ९९८, १ २

१ १९

संघर्ष श्रेष्ठियुत (अनिश्चिततावादी)

२२८, २३ २४० ८४२

सम्बोध्य (सात) ३६१ ६३९

वैजिथ्ये 'बोध्य'।

संयुत (संयुत निष्ठाया) ४ १

१३ १८ १४८ १९९ २१८

२१९, २२४ २३ २७६ २८

२८९, २८३ २९१ २९२, २९३

२९४ ३१५, ३१६ ३१७ ३२७-

३२९, ३३७, ३४२ ३४३ ३४४

३४५, ३६ ३६९ ३६३ ३६४

३६६ ३७ ३७१ ३७५, ३७७

३७८, ३८ ३८१ ३८२, ३८६

३८७ ३८८, ३९ ३९३ ३९६

४१७ ४२ ४२४ ४२५, ४२७

४२८, ४२९, ४३३ ४३४ ४३९

४४७, ४५१ ४५५, ४५७, ४६

४८५, ४८९, ४९१ ४९२, ४९३

४९५, ४९६ ५ ५ ३ ५ ४

५ ६ ५९९, ५३ ५३२, ५३३

५३५, ५८५ ६ ८, ६३३

७४३ ७८७, ७ ५, ८३७

८३९, ८४४ ८९७ १ ८२

संयुक्तताय (संयुक्तताय) ६३३

९३८, ९३९

संयुक्तताय १ ७ १ १९

संयुक्तता (वाच्य वस्तु) ८२, १४४

३२३ ३७१ ४४४ ६ ७, ६३९

९११

संयुक्तता १४१

संयुक्तता ३४३ ८४४ ८४५, ८५

संयुक्तता १९३ १ ४३

संयुक्तता (संयुक्तता वस्तु) १

५७८-५८३ ६२१ ६३३ ६७७,

६८८ ६९१ ६९५, ९७२ ९८२

९८३ १ ३९

संयुक्तता ४१ ६२ ३३ ३८८, ३८९

३९४ ३९५, ३९६, ४ ३ ४ ७,

४१५, ४१६, ४१८ ४१९, ४२५,

४२८, ४२९, ४३३ ४३४ ४३५,

४३८, ४३९, ४४६, ४५ ४५६,

४६३ ४६५, ४८१ ५१४ ६३२,

६४९, ७ ९.—संयुक्तता वस्तु

५९९ ६९६, ६९९, ७६५, ८ ७,

८१८, ८५ ८८८, ८८९, ८९७

९ ६, ९९३ १ २३ १ ९७

१ ९८

'संयुक्तता वस्तु' २१३ २१४ ५८६

संयुक्तता ७३१ ७३६ ७३८, ७३९,

७५४

संयुक्तता वस्तु १ ७२

'संयुक्तता वस्तु' १ ३२ १ ३३

१ ३५

संयुक्तता १४ ३३ ४१४ ४१५, ४१८,

४१९, ४२०, ४२८, ४२९,

४३४ ४३५, ४३८, ४३९ ४४५,

४४६ ४५ ४५६ ४६३ ४६५,

६४२—प्रपादान स्कन्ध २९२,
३९३ ३९८, ७६८, ७६९,
८ ७ ८१८, ८५ ८९७, ९ ६,
९९३

संज्ञावेदमित निरोध (समाधि) ८७,
२ ३ ७७९, ९७३

साक्षेत् ६५९

सापत्त (प्रवेष्ट) ३३३

सपत्त-पुत्र (बीन मित्र) ३४९,

४६६, ५१८, ९११

साप्तवाहन ६५४

साप्ति (मित्र) ४३७

साप्ति केन्द्रपुत्र ४८५

साधनाम्याय ९३८

साधन-व्युत्पन्न ८९ ९८९

साधनपाद ९ २

साधुमती (बोधितारक-श्रुति) ६२

साधन-मनसावा २३८, २३९

सापेक्षतावाद ६८७ ७ ३

साधितस्कार साधनाभिनिमित्त विहार
(बोधितारक-श्रुति) ६२

साधनाम-सुतता ३२५, ३३७ ३६
५३२, ८३१

साधन्यफल-सुत ८४ २ २ २२८,
२२९, २४ २४१ २९१ ३१८,

३६८, ५३२, ८३२, ८३५

साधन्यक संयुत ३२८

साधनेष्ट (साध) २, ५९, ११९,
११९, ७५८

'साधन्य' और 'विशेष' ८५६-८५८,
८७१

सामान्यतो वृष्ट ८८३

सामान्यती (राजी) ९८

स्यद्धाव ८४७-८४८

स्यद्धावर्मजरी ८४६, ८४७

स्यात् २ २ २१३, ३ ४ ४१२,
५६८, ५६९, ७१३

साधन (साधन्य) १ ७

सारिपुत्र सुत ३३३

सारिपुत्र संयुत ३२८

सारिणी ७४८

सारिपुत्र (धर्म लेखापत्ति) १८, २२

२८, ८४ १४९, २३२, २३३

२४४ २७६, २७८, २७९,

२८ २८१ २८२, २८३ ३ २

३ ९, ३१ ३१९, ३२ ३२१

३२२ ३२५, ३४२ ३४७, ३६६,

३७५, ४२ ४४६, ४५ ४५८,

४५५, ४५७, ४७३ ४९१

४९२, ४९५, ५ ५, ५२

५३३ ५८ ५८६, ७ १ ७१६,

७९९, ८ ६, ८७७, १ ६६,

१ ६८ १ ९३ १ ९८

साधु (साध) ३ ८, ५४८

साधन्यक सुत ३२९, ४७५

साधन्यिक (विज्ञानवादी) ६५०-

६५९, ७ ३ १ ६

साधन्यनुमान ८६

साधन्य धर्म ३४१ ३४२

साधन्यवर्त ५६९

'साहित्य' (रवीन्द्रनाथ ठाकुर) ८५

सांख्यसाधन—हेलिय 'सांख्य सांख्य
साधन' ।

सांख्य (वर्णन) १८ ४३ ४५ १ ४
१ ५ १ ५ ११८ १२४ १२५,
१३ १४ १५२ १५३, १६७
१६९, १७१ १७२, १७७, १७८,
१८ १८२ १८३ २१३ २१९,
३९२, ३९४ ५१३ ५१४ ६९३
७ ९, ७२ ७२१ ७२६, ७७९,
७७३ ७९ ७९१ ८ १ ८१७,
८५४ ८६८—और बीड वगैरे
८७५ ९ १ १ ७५

सांख्य कारिका ५, ११ ३७ १२५,
१७१ १८३ ८ ८, ८७५
९ १ ९२३

'सांख्यसाधनकीमुद्रा' (म्य और शर्मा)
८९६

सांख्य प्रवचन-सूत्र (सांख्य सूत्र)
११ ६१ ६४ १२५, ७ ९,
८७५ ९ १

सांख्य प्रवचन भाष्य ८९४

सांख्य सत्यानि ६३६

सांख्य-शोध २८, ३ १ ३ ११७
११९, ८१२ ८१८, —और बीड
वर्णन ८७५ ११७

सांख्यी (सूत्र) ५७६

सांख्यी (के. जे.) ५५४ ५९१

सांख्यीय (वर्णन) ७ ३ २९

सांख्यीय (शोध) ३ हेलिय 'मैर्बर्ग' ।

सिखनप्रश्न ७९१ ८ ८१५

स्विरमति (साधारण) ५८३ ६३७,
६४९, ६५०

स्मिथ (विमोक्ष आ) २२ १५२,
३३२

सिखनप्रश्न ५१

सिखसाधन विमोक्ष ३३

सिखियन (सांख्य) ५७६

सिखियन ८७

सिखियन दिवाकर १९, ८७७

सिखियन (मार सिखली मिस)
१ ७९

सिखियन (बीड सम्प्रदाय) ५५३
५५५

सिखियन मुस्तावली ९२८

सिखियन (मरी) ५२, ५३ ५४,—
तटस्थ सम्प्रदाय ५३ ५४ ७२४

८३

सिखिया ५६७, ५७२, ८ ४

सिखियन ५६७

सिखियन और ब्रिटिशिक बोट (बामा-
कामी तोयन) १३५, ४ ६ ५१६

५१७ ५१८, ६२५, ६७२

६७५, ६७६ ६७७ ८२ ९ ३

९४ १ १ १ १२ १ १६,

१ ३५, १ ४५

सिखियन (निर्देशन बरियानिया)
८३६

सिखियन-माल ३२ ३७१ ४११

७३३

सिखियन (मिनारिन) ५३ ८३६

सिखियन ६५१

सिंहपुर ६५५

सिंहपुर २२, ३३, ३९१, ४१२

६५५

स्टीम ४७

सीधर ४८, ५१

सीखन १, ७८

सीसिमूल ५

सीता १, ५६

सीहनाथ बन्ध ३२१

सीहपुर ५२४, ५३, ८३९

स्वठावी ३३५, ३३६, ३३८

सु-आक्यात (बर्न) २९, ५७९,

५८६, १, ३४, १, ३७

सुकरात ८९, १४८

सुकेसावि (ब्रह्मि) ९५

सुकर महुन २८६

सुबावती (बीड सम्मवाय) ५७२,

५९८, ६६१, ६८७

सुबावती-बुह ३२६, ३४७, १, ७

सुबावती ५६८, ७१३

सुपत ७७, १२७, ३, ४, ४, ७, ४१

७५१, १, ७८

सुबाता ३६६, ४९४, ५३४

सबुकी (बी बी) ५६९, ५८२

६५८, ६७२, ६७७, १, ७३

सुम्भस्ता-बन्ध ३२५

सुत विम्व ३१६, ३३

सतमिक ३१६

सुबुर्बा (बोपिता-बुमि) ३२

सुम्भिका भाखान-सत २२३, २२४

३७, ७४२

सुम्भरी (विमुनी) ८

सुम्भ-सत ७३८

सुम्भ-सत लिच्छविपुर (सुम्भ

लिच्छविपुर) ३, ७, ३२१, ४८८,

९१२

सुम्भ-सत-सुत ३२५

सुत-निपात ६, २९, ३, ३५, ९१

२, २१६, २२१, २२२, २२३

२३६, २३७, २४६, २४७, २४८,

२८१, २९२, ३१५, ३१६, ३२९,

३४, ३४७, ३५६, ३५८, ३७

३८६, ४५७, ४७८, ४८८, ४९

४९४, ४९५, ४९६, ४९७, ४९८,

४९९, ५, ५, १, ५, ३, ५, ६

६, ८, ३१६, ३१८, ७३६, ७३८,

७४१, ७४२, ७४६, ९५, १, ३४

१, ८

सुत-विम्व २९९, ३११, ३१७

३२९, ३३, ३७४, ३८२, ८२१

१, ३

सुपन्न संमुत ३२८

सुपारक बातक ५७

सुपिया जपाठिका २८

सुपिया बीमिय बुद्धि २८

सुबात ५९३

सुभ-सुत ४, ३१८, ३२४, ३६४

४३९, ५, ४, ३१६

सुभ (परिभाषक) २८८, ३, ६

सुभ (विमु) ३, ९

सुभ १, ५१

समन (विमु) ५४८

सुमन-नाम ६ ८
 समाधा ५६९
 सुमेधा (विज्ञानी) ८, ४९९
 सुमेध २८
 'सुमनस विज्ञातिनी' ७, २८८, २९५
 सुरति-निरति १ ६१
 सुरिम्योद सुमंस्क १ ७९
 सुवर्च प्रभात ३२६, ३२६
 सुवर्च भूमि ५६७, ५६९
 सुवर्णाक्षी ३५९, ३७४
 'सुहृत्सौख्य' ३५४ ३५६, ७ ११ २
 सूरदास (सूर) ८ ३ ८ ४ १ ३६
 सूर्य-मूला ५७६
 सूत्रवर ३११
 सूत्रनिपात ३३४
 सूत्रपिठक (सप्तस्तिवाह क्य) ३३३
 ३३४
 सूत्रवादी (श्रीराम सम्प्रदाय) ५५१
 सूत्रार्थकार ३१८, ३४९, ३६४
 सूत्रार्थकार वृत्ति भाष्य ३५
 सूत्रक तुल ३२३
 सूत्रकान्तिक (निम्न) ५६३
 सूत्र (मित्रिमोहन व्याख्यान) १ ६१
 सूत्रक ५६
 सूत्रा (एन) २५ ५९१
 सूत्राणी बुद्धिता (तुलना) २८
 सूत्र-तुल २ २६७, २८१ ३२४
 ७४६, ७४८,
 सूत्रिप्य-असेकित्य-तुल ३२५
 सूत्रर जीर्णता १७२, ९३१
 सूत्रर लक्ष्य १२५, ८७६

सौम्यमीन ३४
 सोमन (यामराजानी) १३५, ४८६,
 ५१५, ५१७, ५१८, ६७२, ६७५
 ६७६, ६७७, ८२ ९९३ ९९४
 १ ७, १ १ १ ११ १ १६,
 १ १७, १ २५, १ ४५
 सोमरज्जोम (नागन) ३६ ५४५
 सोम (स्वविर) ३७१, ५६७ ५६८
 सोमवन्द्य तुल ३१८, ३६८
 सोमा (मित्रुणी) २७९
 सोमापति कल २७८, ३१९, ६२
 सोमापति संयुत ३२९
 सोमापन (सोमापन) ३५७ ३६३
 ५१९, ६३३
 सोमाविशेष निर्वाह ११८ ५१७,
 ५१८, ५१९, ५२२
 सोमावयन ५६
 सोम (वेकटा) २४
 सोमा (मित्रुणी) ८ ९
 सोमह महामन नव-मुष ५७
 सोमनी ८८१
 सोरेष्य ५४८
 'सोमाविशेष' : यूरोपियन एण्ड
 सायन्टिफिक (एमिस) ३३
 सोमरान्त ७२, १४३, १४४ २५५,
 ३४८, ३५ ३५१ ३५९, ३६
 ३६८, ५५९, ३५८, ३५९, ३६१
 ३६३ ३६४ ३६५, ३६७
 ३६८, ३७३ ३७४ ३७५, ८७६,
 ८९२ १ १९, १ ७
 सोम्यं लहरी ८३

स्वीकृत्योक्ति ५६

सौभाग्यिक (बौद्ध धार्मिक भक्त)

२ ९ २११ ५५१ ५८५, ६२९,

६३४ ६३८, ६४४ ६४९,

६४४ ६७ ८५७, ८७१ ९११

है

हठयोग १ ७६

हरदयाल (डा) ३३९, ३४३

४४८, ५५४ ५७७, ५७७, ५८३

५९ ५९१ ५९४ ५९७ ६१५,

६१८, ६२४ ६२६

हरप्या ५३

हरप्रसाद सास्त्री १ ५३, १०५४

१ ७९

हरि (मीमांसा के आचार्य) ९२२

हठिहार ५४८

हरिनाम से १०७९

हरिमय (सूरि) १ १ ४ २१३,

६४९, ८४६, ८४७

हरिवर्मा ५७१ ६३५, १ १९

हरि बंस गुराज ८ ४

हर्ष (हर्षचरित) ९, २ ९, २१

२११ ७४८

हस्तक नामक (भाष्य उपासक)

५७९, ५३३

‘हस्तारण’ ६५७

हाडी (एवमण्ड) १ ७८

हार्नर (आई बी ,कुमारी) ५५

४५८, ४५९

हारीत ५३

हिन्द-बीज ५६८, ६१२ १ ५५

हिन्दुधर्म ५२, ५३९

हिन्दु (वर्म) १८९, ६७३, ७४८,

१ ५३

हिमवान्त प्रवेश ५६९

हिमात्म्य ४ ५२, ५३ ९३ २७७,

३ २, ३ ५, १ ११

हिरण्यवर्म १६४

हिरण्य (प्रो) १८९, ६३७,

८२३ ८२५

हिम (डी डबल्यू पी) ८१९

‘हिन्दू और इस्लाम किर्लोस्की’

(वासुदेव) ६ १ १५१

१५२, १७ ७८४ ७८७, ९ २

९३६, ९७१ ९७३ ९८४

‘हिन्दू और इस्लाम सिद्धेन्ट’

(सिद्धेन्ट) ३१६, ३६२, ३६४

८३५, ९४३

‘हिन्दू और इस्लाम लॉक’

(डा लॉकमन विद्याभूषण)

८६५

‘हिन्दू और एन्ड्रयुज संस्कृत सिद्धेन्ट’

(सिद्धेन्ट) ५ ५६

८३, १५४ १७८, ७१८, ९३६

९३७

‘हिन्दू और जापानीय रिजिमेंट’

(मत्सुहिरु अनेसाकि) ६

‘हिन्दू और पाकि सिद्धेन्ट’

(लाहौर) ८४ ११५, ३१६, ३२७,

३३३ ३३ ३३१

'हिन्दूी ऑन क्लासीकल संस्कृत
लिटरेचर' (सासगपत और डे)

११२, ११४

'हिन्दूी ऑन प्री ब्रिटिशिक इंडियन
क्लिओनरी' (बेबीमानव बाइ आ)

५ १ १ २२८, ७८४ ८४१

'हिन्दूी ऑन सिविलिजेशन इन एम्पि-
राल इण्डिया' (एमिशचनर बल)

५३ ५४८

हीनवान (बीड वर्म) २ ८, २ ९
२११,—और महावान नाम उक्त

उपयुक्त मही ११२-११६ —

और महावान ५५५-५६५, ५७१

—और महावान का ऐतिहासिक

और ऐतिहासिक सम्बन्ध ५७३

१२९,—सम्प्रदाय साहित्य और

विज्ञान १२९ १४९

ही (हिरि) ४१७

हय १२५

हेतु (प्रत्यय) ३३१ ३३५, ३३८,

३७९, ३९४ ४६४ ६४१ ८६

८६१ ११

हेतुचर्चिर्च १५१

हेतुचर्चमर्च १५१ ८५२

हेतुविष्णु १५२

हेतु विद्या ८७१

'हेतुविद्या व्याख्यान' १५१

हेतुवारी (बीड सम्प्रदाय) ५५१
११८

हेतुवाच ८६१

हेमसमानव-मुष्ठा ४९५, ४९७

४९८, ७४६

हेमवत-सप्त ३४२

हेमवर्मा १५१

हेमवर्मा ५८९

हेमियोडोरस ५८८

हेमिप्प एन्साइक्लोपेडिया ऑन

रिक्लिज एण्ड एक्लिज' २८९

३३३ ५४५, ६३४

हेमवत (बीड सम्प्रदाय) ५५१

हीनेन् (बापाजी गिल साबक) २ २,

५९८ ५९९

ह

अथर्ववचन ४ ९, ७ ३ ७ ६

७ ७ ८४७ ९२९, १ ४

१ ५ हेतिय 'मनिकवार' ।

मनिकवार १२७, १६६, ४ ९,

४८९, ६४५, ६४७ १५२ १७६

—और अर्थकियाकारित्व ७ ७

७ ९—नर बीड और उनसे

प्रतिवारी भाषार्थ ७ ६-७११

८४७, ८६६, ८६८, ८६९, ९२७

९२८, ९४ ९९९, —का संकर

के द्वारा व्याख्यान १ १

१ १९ १ २ १ ४५

अथ विद्या ९, ५९

अथ २,

आन्ति-अर्थ ३३३

लिनिपर्थ (बीडिग) ११७

अथवाचन १३३, १३४

कुशलानुसूत्र (विज्ञापन) २ ५, २ ६,

२३९, ३३३

लोपा (मिश्रणी) २३९, ४५५

लोपन ७७३ ८१८, ९६४

अ

अमी विद्या ३१८, ७२८, ७५९, ८२७

अकार-सिद्धांत (महापाल का)

५८४-५८५

'अकार-परिभाषा' ३५१

अभिहित २९९ ३३९, ४ ५, ४२९,

४४४ ५२० ५२८ ५९८,

६ ७, ६३९, ६६ ७३८, ७५

९७ ९८७ १ ७९

अभिलेख ६ २, ७९९

अभिलेखन ८५६

अभिराम ९३३

अभिद्वारण ५८७ १ ३३

अभिद्वारिका प्रकाशपरिभाषा ६३३

अभिद्वारिका ६५ ६६८

अभिद्वारिका भाष्य ६५

अभिद्वारणनाथ (रमायी रामा) ५६८

अभिद्वार २१६ ३२३ ४५७, ४७३

७४४ ७४५, ७७३ ८ १ ८९७

८३४

अ

आनन्दप्रसाद साहय ६२९, ६३

६३१ ६३२

आन (मार्ग) ११७, ७९, —और

कर्म-मार्ग का समन्वय (बीता

ने) ७९०-७९४ ७९५, ८ ५

आन यत्न ७९७

आन-पिम्पुडि ४९१

आन-संयम ६४३

आनन्दसिद्धी (महात्माजीर) ३९५,

३९७, ३९८ ४ १ ४३९, ४६२,

४७१ ५४९, ५५ ५५३ ५५४

९ ६ १ ८३

आनन्दर (सप्त) ८९, १७३ ३३९,

४८४ ५२९ ७२७ ७८८, ८१४

८१९, ८९१ १०५७ १ ६

११ ३

'आनन्दरी' (हिन्दी अनुवाद रामचन्द्र

वर्मा-जीत) ७१ ८९, ७८८, ८१९,

८२१ १ ३

आनुसूत्र ११ वैशेषिके विज्ञान

नायपुत्र ।

अदिपत्र

५१३	गण्ड	गण्ड
५१४	गोमय	गोमय
५१५	गोमय	गोमय
५१६	गोमय	गोमय
५१७	गोमय	गोमय
५१८	गोमय	गोमय
५१९	गोमय	गोमय
५२०	गोमय	गोमय
५२१	गोमय	गोमय
५२२	गोमय	गोमय
५२३	गोमय	गोमय
५२४	गोमय	गोमय
५२५	गोमय	गोमय
५२६	गोमय	गोमय
५२७	गोमय	गोमय
५२८	गोमय	गोमय
५२९	गोमय	गोमय
५३०	गोमय	गोमय
५३१	गोमय	गोमय
५३२	गोमय	गोमय
५३३	गोमय	गोमय
५३४	गोमय	गोमय
५३५	गोमय	गोमय
५३६	गोमय	गोमय
५३७	गोमय	गोमय
५३८	गोमय	गोमय
५३९	गोमय	गोमय
५४०	गोमय	गोमय
५४१	गोमय	गोमय
५४२	गोमय	गोमय
५४३	गोमय	गोमय
५४४	गोमय	गोमय
५४५	गोमय	गोमय
५४६	गोमय	गोमय
५४७	गोमय	गोमय
५४८	गोमय	गोमय
५४९	गोमय	गोमय
५५०	गोमय	गोमय

८३	फवीड	बीड
८३२	भायकर	पापमर
८४८	सुरसुत	पसुर सुत
८५७	भागुनव	अनुनव
८७५	संख्ययोमी	संख्ययोमी
९४९	बुधवार	बुधवार
१ ४६, १ ४७	आत्मगन्धार	आत्मगन्धार
१ ४९	२ ४९	१ ४९
१ ८४	रत्न	रत्न
६ द्वितीय भाग	संस्कार	संस्कार
की भूमिका ये		

